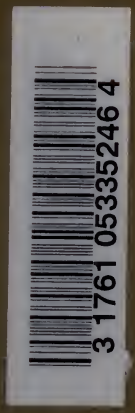

3 1761 05335246 4

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/serubbabeleinbei00selluoft

# Serubbabel.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums.

Von

Lic. Dr. Ernst Sellin,
a. o. Professor der evangelischen Theologie in Wien.

500267
18. 11. 49

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme.)
1898.

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

# Vorwort.

Es war mir nicht möglich, schon jetzt die Fortsetzung von Heft II meiner Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte zu liefern, wie beabsichtigt war. Ich habe dieselbe vielmehr auf mindestens zwei Jahre zurückstellen müssen. Teils hielt ich es für richtig, abzuwarten, ob die neugefundenen Sirachfragmente für die jüdische Religionsgeschichte irgend welche wesentliche Modifikationen bisheriger Ansichten herbeiführen werden. Teils und vor allem machte mir die Lücke in unserer Kenntnis des ersten nachexilischen Jahrhunderts ein gerades Vorwärtsschreiten auf der in Heft II betretenen Bahn vorerst unmöglich.

Daher habe ich das Problem, welches jenes uns darbietet, zunächst selbst noch einmal in Angriff genommen. Es ist eine Hypothese, die ich aufstelle. Darüber, dass wir berechtigt, ja verpflichtet sind, uns auch in der biblischen Wissenschaft einer solchen da zu bedienen, wo uns die unmittelbaren Quellen im Stiche lassen, braucht man wohl keine Worte mehr zu verlieren. Wir haben eben nur auch die andere Pflicht, sie deutlich als Hypothese kenntlich zu machen. Es wäre mir lieb, wenn die meinige eine lebhafte Diskussion hervorrufen würde. Ich hoffe, dass auch diejenigen, die vielleicht mein Ergebnis als Ganzes ablehnen werden, doch den Einzelheiten der Argumentation manches entnehmen dürften, was zu einem richtigen Verständnis der indirekten Quellen und zu einer Lösung des geschichtlichen Problems bei-

tragen kann. Wenn sich die Ansichten etwas geklärt haben werden, beabsichtige ich noch einmal kurz auf dasselbe zurückzukommen. Dann werden wir hoffentlich in Bezug auf eine ebenso wichtige wie dunkle Periode der alttestamentlichen Geschichte einen guten Schritt vorwärts gekommen sein.

Wien, im Juni 1898.

**Dr. S.**

# Inhaltsangabe.


Seite

**Einleitung** . . . . . 1—6

**Kapitel I. Die messianische Erwartung bei Haggai und Sacharja.**

§ 1. Die geschichtlichen Voraussetzungen . . . . . 7—16
§ 2. Die Erwartung . . . . . 16—28

**Kapitel II. Die messianische Erwartung in den Büchern der vorexilischen Propheten.**

§ 1. Der Inhalt der Weissagungen . . . . . 29—33
§ 2. Die Echtheit der Weissagungen . . . . . 33—42

**Kapitel III. Die Spuren einer Erhebung und nachfolgenden Sturzes Serubbabels in der Geschichte.**

§ 1. Die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde . . . . . 46—47
§ 2. Der Mauerbau Nehemias . . . . . 48—52
§ 3. Das Schreiben Rechums an den Perserkönig . . . 52—58
§ 4. Die Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Esra . . . . . 58—61
§ 5. Die Reaktion des Priesterkodex gegen die messianische Erwartung . . . . . 61—65
§ 6. Die Stellung der Propheten in der Gemeinde nach Serubbabel . . . . . 65—67

**Kapitel IV. Das Zeugnis alttestamentlicher Quellen, die nur durch Annahme einer Erhebung und eines Sturzes Serubbabels verständlich werden.**

§ 1. Micha 4, 8—14 . . . . . 67—70
§ 2. Threni 4, 17—5, 22 . . . . . 70—77
§ 3. Jesaja 63—66 . . . . . 77—90
[Exkurs über Sacharja 9—14] . . . . . 90—94

Seite

**Kapitel V. Das Zeugnis des Trostbuches Deuterojesajas für Erhebung und Sturz Serubbabels.**

§ 1. Die Einheitlichkeit von Jesaja 40—55 . . . . . 94—113
§ 2. Ort, Zeit und Zweck der Entstehung des Trostbuches . . . . . 113—147
[Exkurs über Jesaja 56—62] . . . . . 147—148
§ 3. Die Persönlichkeit des Gottesknechtes in Jesaja 40—55 . . . . . 148—180
[Exkurs: Rückblick auf das ganze Buch] . . . . . 180—182

**Kapitel VI. Das Zeugnis des Psalters von den Schicksalen Serubbabels.**

§ 1. Psalm 132 . . . . . 184—187
§ 2. Die Königspsalmen . . . . . 187—194
§ 3. Psalm 89 . . . . . 194—197
§ 4. Die von dem leidenden Knechte Gottes handelnden Psalmen 22; 69 . . . . . 198—205
[Exkurs über das Buch Hiob] . . . . . 205—208
**Schluss** . . . . . 208—214
Nachträge und Berichtigungen . . . . . 215—216

# Einleitung.

Die alttestamentliche Forschung der letzten Jahre hat mehr und mehr das Interesse auf die Entstehung des Judentums gelenkt. Annähernd befriedigend konnte das Problem natürlich erst gelöst werden, nachdem die Fragen über die Entstehung des Fundamentes desselben, der Thora, besonders des Priesterkodex einigermassen abschliessend und befriedigend beantwortet waren. Dass das jetzt dank der eifrigen wissenschaftlichen Arbeit in den beiden letzten Jahrzehnten geschehen, darf trotz aller Differenzen in Einzelheiten, die wohl nie ganz verschwinden werden, behauptet werden.

Indessen hiermit ist die Arbeit kaum halb gethan. Es ist noch ein weiter Schritt von der Komposition und Redaktion eines Gesetzes in priesterlichen Kreisen bis zu dem Punkte, dass sich ein ganzes Volk einem solchen Gesetze unterwirft. Zudem bleibt das Auffallende und zunächst Unerklärbare in der Geschichte Judas, dass die im Jahre 538/36 Heimkehrenden, der am meisten religiös bewegte und interessierte Teil des Volkes, keineswegs den Eindruck einer religiösen Gemeinde machen, die sich nach den Idealen des Priesterkodex organisieren will, vielmehr diesen entweder überhaupt noch nicht kennen oder wenigstens nicht für normativ halten. Erst fast hundert Jahre später kommt aus der Mitte der in Babylon Zurückgebliebenen ein Mann nach Jerusalem, der dem Nacken des Volkes das neue Joch auflegt. Wie erklärt sich das, wenn, wie jetzt fast allgemein gelehrt wird.

das babylonische Exil, die Vernichtung des alten Volksbestandes die eigentliche Geburtsstunde des Judentums gewesen?

Die Beantwortung dieser Frage ist so ausserordentlich dadurch erschwert, dass in den Berichten über diese Zeit eine grosse Lücke von mindestens 60 Jahren klafft, von der Einweihung des zweiten Tempels 516 bis zur Ankunft Esras in Jerusalem 458, wahrscheinlicher noch, wie wir sehen werden, bis zu der Nehemias 444. Das reizt freilich den Forschergeist nur um so mehr, dieselbe wenigstens einigermassen durch Kombinationen auszufüllen. Eine besonders fruchtbare Anregung erhielt diese Forschung im Jahre 1893 durch Kosters: Het herstel van Israel in het Perzische Tijdvak.[1]) Freilich seine Aufstellungen waren zum guten Teile überkühn und unhaltbar: Die Juden sind überhaupt 538/536 nicht heimgekehrt, der Tempelbau ist, wie Haggai und Sacharja zeigen, nur Folge eines inneren Aufschwunges der im Lande Zurückgebliebenen, ebenso der Mauerbau unter Nehemia; erst Esra hat die Gola heimgeführt. Und doch hat sein Buch sehr anregend gewirkt. Teils verhalf es wirklich einigen neuen Gedanken herrschenden Vorstellungen gegenüber zum Siege, vor allem, dass die Stärke und Bedeutung jener ersten Rückkehr bis jetzt überschätzt war, dass die erste Anwesenheit Nehemias in Jerusalem vor die Wirksamkeit Esras fällt (letzteres allerdings noch vielfach geleugnet vgl. III § 2). Teils wurden die Aufstellungen von Kosters fruchtbar durch den

---

[1]) Übersetzt von Basedow: Die Wiederherstellung Israels 1895. Ich citiere nach der holländischen Ausgabe, füge aber die Seiten der deutschen in Klammern bei. Die früheren zum Teile sogar phantastischen Versuche einer Lösung der Schwierigkeiten von Vernes, de Saulcy und Imbert lasse ich in der folgenden Untersuchung aus dem Spiele. Dagegen sind beachtenswert die Arbeiten van Hoonackers: Néhémie et Esdras 1890, Zorobabel et le second temple 1892, Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxes I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxes II 1892, Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone 1896. Die beste Auseinandersetzung mit seinen Grundgedanken wie denen aller jener findet man bei Kuenen: Gesammelte Abhandlungen ed. Budde p. 212—251. Was sie wirklich Brauchbares enthielten, ist, abgesehen natürlich von der letzten Abhandlung Hoonackers, von Kosters aufgenommen. Und werden wir uns daher gegebenenfalls nur mit ihm beschäftigen. Dagegen werden wir auf die jüngste Schrift Hoonackers, die noch nicht von Künen und Kosters berücksichtigt ist, selbst direkt Bezug nehmen.

Widerspruch, den sie herausforderten. Schon Wellhausens Replik „Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil“ (Nachrichten der Gött. Gel. Ges. 1895) warf neues Licht auf die Verhältnisse der Zurückgekehrten. (Übrigens hat Kosters dieser gegenüber seine Behauptungen aufrecht erhalten in Theol. Tijdschrift XXIX. 1895.) Und ebenso hat Klostermann in seiner Geschichte des Volkes Israel p. 212—68, mehr indirekt als direkt auf Kosters Bezug nehmend, neues wertvolles Material zu einer Darstellung der Epoche der Restauration geliefert.

Eine weitere Förderung erhielt das Problem durch Eduard Meyer: Die Entstehung des Judentums 1896. (Vgl. dagegen Wellhausen in d. Nachr. d. Gött. Gel. Ges. 1897 und hiegegen wiederum Meyer: Julius Wellhausen.) Durch eine solide Prüfung der Urkunden des Buches Esra, durch Eingliederung der Geschicke der Juden in den grossen Rahmen der Geschichte des persischen Reiches gelang es ihm, das Verständnis der Entstehung des Judentums um ein Bedeutendes zu fördern. Obwohl ich ihm in vielen Einzelheiten nicht beistimmen kann, scheint er mir in zwei Hauptpunkten definitiv das Richtige dargethan zu haben: erstens darin, dass er den erneuten Aufschwung zum Tempelbau, durch Haggai und Sacharja inauguriert, in Zusammenhang brachte mit dem allgemeinen Aufstand wider Darius im persischen Reiche 521/20, und zweitens darin, dass er nach Stades Vorgang den tiefgreifenden Einfluss der persischen Intervention bei Einführung des Gesetzes erwies.

Aber freilich, gelöst hat auch Meyer das Problem noch nicht. Wirft er der bisherigen theologischen Behandlung nicht mit Unrecht vor, sie möchte die Entstehung des Judentums, wenn irgend möglich, als eine lediglich auf innerer Notwendigkeit beruhende Entwickelung begreifen, so muss doch anderseits ihm wieder entgegengehalten werden, dass er diese nicht genügend berücksichtigt. Ich will hier nicht mit ihm darüber rechten, ob er überhaupt den Geist, der den Priesterkodex durchwaltet, richtig würdigt und versteht; darauf komme ich in der zweiten Hälfte meiner „Güter und Ideale Israels“ zurück. Aber auf zwei Fragen findet man bei ihm schlechterdings keine Antwort. Das Judentum besitzt noch eine wesentlich andere Seite als den Gesetzes-

dienst, eine tiefe, innerliche Frömmigkeit, wie wir sie in weiteren Kreisen der vorexilischen Zeit nie finden, eine Frömmigkeit, die nicht auf die Gesetzeserfüllung pocht, sondern lediglich an Gottes Gnade und Erbarmen appelliert, eine Frömmigkeit, die den Boden dieser Erde unter ihren Füssen wanken fühlt und nur in der Nähe des Antlitzes Gottes, in der Leitung durch seine Hand, in der von ihm ausgehenden Sündenvergebung sich geborgen und sicher fühlt. Es ist die Frömmigkeit, wie sie uns in einem grossen Teile der Lyrik des Alten Testamentes entgegentritt; wer hier dem Judentume nicht den Puls gefühlt, der vermag die Frage nach der Entstehung desselben überhaupt nicht vollständig zu beantworten. Wie erklärt sich — das ist die erste Frage — diese Doppelseitigkeit des Judentums? Und zweitens: auch der Gesetzesdienst darf nicht nur als ein hartes Joch aufgefasst werden, das dem Volke auferlegt. Die Juden, die Esra in Jerusalem vorfindet, zeigen sich — trotz der Ausnahmen — im grossen und ganzen seinen Intentionen entgegenkommend, vollends zeigen Psalmen wie 1, 119, wie sehr das Gesetz bald in der ganzen Gemeinde zur Herzenssache geworden. Wie erklärt sich das — das ist die zweite Frage — bei den Nachkommen der Zeitgenossen Deuterojesajas, Haggais und Sacharjas? Die scheinen alles andere eher werden zu wollen als eine Gesetzesgemeinde.

Eine gewisse Antwort auf diese Fragen gibt der Jesajakommentar von Duhm. Indem derselbe c. 56—66 von dem Buche des babylonischen Jesaja als das Werk eines Tritojesaja, nicht allzu lange vor Nehemia schreibend, ablöste, gelang es ihm thatsächlich, etwas Licht in jene 60 Jahre des Dunkels hineinzubringen und vor allem eine Zwischenstufe zu gewinnen zwischen der frischen, lebensprudelnden Frömmigkeit eines Deuterojesaja und dem levitischen Geiste, der mit Esra und Nehemia seinen Einzug unter den Juden hielt. Indes wir werden sehen, obwohl sogar Cheyne (Einleitung in das Buch Jesaja übers. von Böhmer) sich inzwischen für diese Hypothese als energischer und gründlicher Verteidiger aufgeworfen und viele wie Marti, Smend, Wellhausen u. a. ihr zugestimmt, dieselbe ist, wenigstens in der Fassung Duhms, sehr problematisch, wohl sicher falsch. Und

sollte sie doch das Richtige treffen, so würde nach den bisherigen Darstellungen der Verhältnisse der Zurückgekehrten dieser Tritojesaja selbst wieder ein Rätsel werden, dessen ganze religiöse Stimmung nicht genügend erklärt werden kann. Denn aus solchen Enttäuschungen, wie sie etwa die Zeitgenossen Sacharjas nach der gewöhnlichen Vorstellung durchgemacht, konnte sich wohl Verzagtheit, Zweifel, Unglauben entwickeln, nimmermehr aber der totale Abfall auf der einen, der levitische Geist auf der anderen Seite.

Kurzum, als ich daran gehen wollte, des Judentums Güter und Ideale darzustellen, da wurde es mir immer klarer, dass jene 60 Jahre noch ein bis jetzt ungelöstes Rätsel in sich bergen müssen. Gerade, weil ich mir die Aufgabe gestellt, überall möglichst den Kontakt zwischen der äusseren Geschichte, den kulturell-sozialen Verhältnissen und der religiösen Entwickelung nachzuweisen, machte sich mir hier ein solches Defizit besonders bemerkbar. So ergaben sich mir gerade in voller Schärfe die drei Fragen: wie erklärt sich, dass aus den heimgekehrten Juden, die wohl göttliche Gesetze und einflussreiche Priester haben, aber ebensowenig ein alles regulierendes Gesetz wie eine Hierarchie,[1]) die Gesetzesgemeinde Esras und Nehemias geworden? Wie erklärt es sich, dass aus den freudig und hoffnungsvoll in die Zukunft schauenden Gesinnungsgenossen eines Deuterojesaja, aber auch eines Sacharja, die an allem Irdischen, ja stellenweise fast an der göttlichen Barmherzigkeit verzweifelten Beter mancher Psalmen geworden? Und endlich: wie erklärt es sich, dass die beiden so verschiedenartigen Strömungen der Gesetzes- und der innern Herzensfrömmigkeit friedlich in das gemeinsame Bett des Judentums einliefen?

Ich kenne wohl die Antworten, die darauf gegeben werden: Das babylonische Exil hatte die eigentliche Volkskraft gebrochen, man wollte mit der ganzen religiösen Vergangenheit brechen, die Drohreden der alten Propheten wirkten nach, die andauernde Fremdherrschaft und die gedrückte Lage der Heimgekehrten, vor

[1]) Auch die Befugnisse und Vorrechte des Hohenpriesters sind thatsächlich minimal im Verhältnis zu denen, die ihm im P.C. eingeräumt werden vgl. Sach. 3, 7; Esra 2, 63.

allem die ständigen Anfeindungen seitens der Samaritaner bewirkten die Verzweiflung, indem man das, was sein sollte, mass an dem, was war, der Rettungsweg endlich, den die Propheten gezeigt, auf der einen Seite, und der persische Druck auf Einführung des Gesetzes auf der anderen, dies alles zusammen hat das Judentum erzeugt.

Diese Antworten sind sämtlich richtig, und doch, es bleibt noch eine Lücke, wie leicht nachzuweisen wäre. Wohl ist dieselbe schon mehrfach angedeutet. Aber meines Wissens hat noch nie jemand versucht, sie speziell ins Auge zu fassen, sie mit allen wissenschaftlichen Mitteln, die uns zu Gebote stehen, auszufüllen. Nicht jene Entwickelung selbst wollen wir hier darstellen, die wird der zweiten Hälfte von „Israels Güter und Ideale“ eingereiht werden, wohl aber das Faktum erörtern, welches Licht in jenes saeculum obscurum fallen lässt, welches sich mir, nachdem ich bei Deuterojesaja einen festen Anhaltspunkt gewonnen, Glied für Glied aus bisher missverstandenen Quellen förmlich zwingend aufgedrängt hat.

Es ist kurz gesagt dieses: unter den Heimgekehrten hat, inauguriert von den Propheten, eine Erhebung des Serubbabel zum Könige stattgefunden; mit ihr sollte das messianische Reich beginnen. Indes die Erhebung hat mit einer furchtbaren Katastrophe geendet, Serubbabel ist den Märtyrertod für sein Volk gestorben, Jerusalem ist von neuem verwüstet, der Tempel entweiht. Der Propheten Mund hatte getäuscht, die messianische Hoffnung wurde zertrümmert. Erst die dumpfe Verzweiflung über dieses Gottesgericht auf der einen Seite, der Rettungsstrahl, den ein einzelner grosser Genius in der dunklen Nacht aufwies, auf der anderen macht neben den oben genannten Gründen die Entstehung des Judentums ganz erklärlich. Die beiden Seiten desselben haben in dieser Katastrophe ihre gemeinsame Hauptwurzel. Suchen wir also zu sammeln, was uns die alttestamentlichen Quellen über jene Ereignisse darbieten.

## Kapitel I.

# Die messianische Erwartung bei Haggai u. Sacharja.

### § 1. Die geschichtlichen Voraussetzungen.

Das Jahr 538 hatte das Joch auf Judas Nacken zerbrochen, das Edikt des Cyrus ihm die Heimkehr gestattet und mit ihr die Erlaubnis gegeben, den jerusalemischen Tempel neu zu erbauen. Es ist eine Zeit des Jauchzens und Frohlockens, ungestümer Hoffnungen und Erwartungen. Der alte Gott lebt noch, er hat den Cyrus erweckt, das Freiheitsedikt ist sein Befehl. Geführt von Sesbazar[1]) zieht ein Teil der Juden wieder heim ins heissgeliebte Vaterland, hier das Eintreffen grosser Verheissungen zu erwarten, zu dem die Freilassung nur den Anfang bildet.

Ganz Juda ist es nicht, nach dem Chronisten bleibt etwa ein Dritteil der Gefangenen zurück. Die neuere Forschung hat mit Sicherheit ergeben, dass die Zahl der einst in Palästina Gebliebenen zu niedrig, der mit Sesbazar Heimgekehrten zu hoch geschätzt, dass die Liste dieser Neh. 7 vgl. Esra 2 mindestens später sehr stark überarbeitet ist. Aber die Thatsache einer teilweisen Heimkehr wird dadurch natürlich nicht berührt.[2]) Das Edikt steht als geschichtliche Thatsache fest, und es wäre schon mehr als unnatürlich, wenn nicht ein Teil der Juden davon Gebrauch gemacht hätte. Und anderseits, der plötzliche Aufschwung zum Tempelbau, ohne dass eine voraufgegangene Heimkehr den

[1]) Dass Sesbazar und Serubbabel nicht identisch sind, folgt, wie schon Stade und Meyer trotz Wellhausen dargethan, mit Sicherheit aus einem Vergleich von Esra 1, 11; 5, 14 mit 5, 2. Der Beweis Meyers (p. 76 ff.) aber, dass auch Sesbazar ein Davidide gewesen, ist mindestens sehr unsicher (Sin-bal-usur vgl. 1. Chron. 3, 18). Ein ignoramus ist besser als solche Kombination vgl. Nowack, Kleine Propheten zu Haggai 1, 1. Das נְשִׂיא Esra 1, 8, kann, wie schon 1, 5 zeigt, als historisches Argument nicht verwertet werden.

[2]) Näher hier auf die Hypothese von Kosters einzugehen, halte ich mich nicht für verpflichtet. Derselbe hat ja betreffs des Zeugnisses Haggais und Sacharjas einen ganz unstatthaften Gebrauch von dem argumentum e silentio

in Palästina Zurückgelassenen frisches Blut, Geist und Leben zugeführt, wäre ein Unding. (Vgl. zu ersterem besonders Kosters a. a. O. p. 29—42, 44 ff., zu letzterem Wellhausen a. a. O. passim und Hoonacker, Nouvelles études p. 92 f.)

Weswegen nun haben sich nicht alle Exilierten der Heimkehr angeschlossen? Teils sind dieselben wirklich ihrem Glauben untreu geworden Ez. 14, 3 ff.; 20, 32; Jes. 48, 5 etc., teils können sie sich einfach nicht so schnell aus den Verhältnissen lösen, in denen sie angefangen hatten heimisch zu werden. Teils endlich sind es die nüchternen, überlegenden Elemente des Volkes, die skeptisch den kühnen Erwartungen gegenüberstanden und erst sehen wollten, wo die Sache hinausliefe, die schon damals andere religiöse Ideale hatten. Beachtenswert ist vor allem, dass von den Leviten sich nur eine ganz geringe Zahl anschliesst Neh. 7, 43, ihnen, die doch vor allem von der Heimkehr nur profitieren konnten, müssen also die Gedanken und Erwartungen, unter denen dieselbe unternommen wurde, nicht sympathisch gewesen sein. Der religiöse Unterschied war, um es kurz zu sagen, der, dass die Heimkehrenden an eine kurz bevorstehende Realisierung der messianischen Hoffnung dachten, die Zurückbleibenden nicht. Ich glaube, dafür schon hier ein sicheres Argument erbringen zu können, nämlich Psalm 68, ein Lied, zur Einweihung des neuen Tempels oder im Anschluss an dieselbe gedichtet (v. 17 ff., 25 ff.), messianischen Inhalts, soweit man darunter die Erwartung baldigsten Kommens Gottes zu seinem Tempel und Aufrichtung seiner Weltherrschaft versteht (v. 5, 19, 30 ff.). Hier werden v. 7 direkt

---

gemacht. Man könnte ihm gerade so gut entgegenhalten, warum denn nicht ein einziges Mal jene beiden ihr Volk scharf getadelt hätten, dass es nun schon 60—70 Jahre lang den Tempel einfach in Trümmern hätte liegen lassen. Falls überhaupt unsere Untersuchung das richtige Resultat erzielt, so gewinnen wir in den Persönlichkeiten des Serubbabel und Deuterojesaja zwei positive Argumente, die schwerer noch für die Thatsächlichkeit einer Heimkehr im Anschluss an das Cyrusedikt in die Wagschale fallen als die von Wellhausen geltend gemachten Punkte (Haggai 1, 9 etc.). Anderseits wird aber auch unsere Untersuchung erst das wirklich richtige Moment in der Hypothese von Kosters in das rechte Licht stellen, nämlich dies, dass das Gros der ersten heimgekehrten Gola teils in einer Katastrophe zu Grunde gegangen, teils sich unter die Samaritaner aufgelöst hat, dass daher Nehemia-Esra nur einen ziemlich bedeutungslosen Rest der Nachkommen derselben vorfinden konnten.

die heimgekehrten Gefangenen unterschieden und die סוֹרְרִים, die im dürren Lande, d. i. im Exile, zurückgeblieben. Es wird v. 19 nun die Hoffnung ausgesprochen, dass auch diese Widerspenstigen jetzt bei Jahwe d. i. in Kanaan wohnen müssen. Auch das שָׁבִי in a bezieht sich auf die zurückgeführten gefangenen Juden, vgl. Neh. 1, 2. Mit diesen Ausdrücken wissen die meisten Ausleger gar nichts anzufangen. Sie deuten die „Widerspenstigen“ ganz unmotiviert auf Heiden, was ja in der Antithese v. 7 einfach ausgeschlossen ist. Zur Sache vgl. Sach. 2, 10 ff.; Jes. 52, 11 f.; 55, 12 f.

Natürlich, die in Babylon Zurückgebliebenen sahen die Sache anders an; dass das Gros derselben ebenso wie die anderen treue Jahweverehrer sein wollten und waren, sieht man aus Sach. 6, 10 ff.; Esra 7, 1 ff.; Neh. 1, 2 ff. Ja, besonders Jes. 45, 1—13 legt die Vermutung nahe, dass gewisse Kreise Judas gerade aus übertriebener Religiosität sich gesträubt haben, von dem Edikte des Cyrus Gebrauch zu machen: dasselbe erschien ihnen, weil von einem heidnischen Könige ausgegangen, nicht als ein Wink Gottes, sondern als profan. Das wird um so verständlicher, je mehr wir Esra 6, 2 ff. als streng authentische Quelle auffassen. (Vgl. dazu Meyer p. 48 ff.) Sie hatten sich die Erlösung jedenfalls ganz anders vorgestellt. Daher die ganz singuläre Bezeichnung des Koresch als „Gesalbter Jahwes“ bei Deuterojesaja, jenem feurigen Geiste, der besonders die Impulse zur Heimkehr gab 45, 1, daher die immer wiederholte Betonung, dass Jahwe es gewesen, der den Perserkönig erweckt, 41, 2, 25; 46, 11; 48, 14 und ihm jenes Edikt aufgetragen 45, 13.

Über die Stimmung, die sich der Heimgekehrten im Vaterlande bemächtigte, wissen wir leider nichts. Auf dem Tempelberge wird sogleich ein Altar errichtet Hag. 2, 14; Esra 5, 16. Aber mit dem eigentlichen Tempelbau ist nach Hag. 1, 2; 2, 15, 18; Sach. 4, 9; 8, 9 f. etc. (vgl. bes. Schrader: Theol. Stud. u. Krit. 1867 p. 460 ff.) trotz Esra 3, 1 ff.; 5, 16 erst im Jahre 520 begonnen.[1]) Warum nicht sogleich, da man doch die Konzession,

[1]) Allerdings hat die gegenteilige Ansicht einen sehr eifrigen und gründlichen Verteidiger an Hoonacker. Indes auch seine neusten Ausführungen in den Nouvelles études p. 105—36 vermögen bei aller Gründlichkeit nicht zu überzeugen. Von ausschlaggebender Bedeutung ist für uns die Frage nicht.

ja fast den Befehl seitens des Grosskönigs hatte? Man sagt gewöhnlich: es bemächtigte sich sofort der Heimgekehrten eine so grosse Enttäuschung und Ernüchterung, dass man es vorläufig unterliess. Daran ist gewiss etwas Wahres. Die Zustände, welche man im Lande vorfand, mussten ziemlich trostlos sein. Geschichte und Natur, das merkte man bald, wurden nicht auf den Kopf gestellt, sondern gingen ihren alten Gang weiter, die wunderbare Umwandlung des Landes, von der Ezechiel (c. 34) geredet, unterblieb. Kaum ist man in der Heimat, so muss man zu Pflugschar und Spaten greifen, muss Holz fällen und herbeischleppen, und im Schweisse des Angesichts sein dürftiges Brot essen. Natürlich müssen auch Abgaben gezahlt werden, die Freiheit ist nur eine scheinbare, im letzten Grunde gehört dem Grosskönige alles Neh. 9, 36. Statt des einen Feindes hat man jetzt deren mehrere, neben dem fernen Machthaber vor allem die missgünstigen Nachbarn. In ganzen Bezirken des einstmaligen Besitzes hatten sich Edomiter und Araber dauernd festgesetzt. Wohl war trotzdem in der alten Heimat Raum zur Ansiedlung, aber sie war auch um Jerusalem herum nicht ganz menschenleer. Teils der zurückgebliebene jüdische Pöbel, teils die Mischbevölkerung Samariens hat sich dort eingebürgert, mit beiden galt es sich auseinanderzusetzen. Besassen die Heimgekehrten nur etwas von dem Geiste Deuterojesajas, so müssen sie jenen weitherzig entgegengekommen sein; erstere wurden, wie man aus den späteren Listen ersieht, wenn sie Familienzugehörigkeit nachweisen konnten, ohne weiteres als vollberechtigte Volksglieder angesehen, als Proselyten galten sie alle (Meyer p. 167 f.). Aber auch mit letzterer wird man zunächst in Frieden und Freundschaft haben leben wollen. Wohl mag es bald hie und da kleine Reibereien mit den Samaritanern gegeben haben, aber, dass die grundsätzliche gegenseitige Aversion viel späteren Datums ist, wird gerade unsere Untersuchung uns lehren. Jedenfalls konnte weit eher teils infolge der Züge des Kambyses oder beutesuchender Araber durch das Land Sach. 8, 10, teils infolge der bittern Not, erst für des Leibes Notdurft, für Steuern und Abgaben, bei Dürren und schlechten Ernten sorgen zu müssen Hag. 1, 10 f.; 2, 16 f.; Sach. 8, 10, der Tempelbau vollständig ins Stocken kommen.

Indes, wie mir scheint, würde dies alles doch nur erklären, weshalb man zwischen 536 und 20 nicht am Tempel weitergebaut hat, nicht aber, weshalb man denselben überhaupt nicht gleich in Angriff genommen. Und darauf gibt es wohl nur eine Antwort: auch dies Unterlassen geschah aus einem messianischen Gesichtspunkt; die 70 Jahre, von denen Jeremia 25, 11; 29, 10 geredet, waren noch nicht abgelaufen. Darauf scheint mir Hag. 1, 2 zwingend zu führen: „Dieses Volk spricht: Nicht jetzt schon ist die Zeit gekommen, dass das Haus Jahwes erbaut werde.“ (Für עֵת lies עָתָה.) Trotz des Freiheitsediktes fühlte man sich vorläufig noch unter göttlichem Zorne stehend. Dasselbe bot nur die Bürgschaft dafür, dass dieser in Bälde gehoben würde (über Jes. 40, 1 ff. vgl. V. § 2). Daher die prophetische Antithese: Hag. 1, 8; 2, 19; Sach. 1, 16; 3, 9; 4, 9; 5, 6 ff. Nicht also auf ein Erkalten, Erschlaffen der messianischen Hoffnung ist von hier aus zu schliessen, sondern umgekehrt: man war der Erfüllung derselben vollständig gewiss, man durfte Gott nur nicht vorgreifen, musste sich strikte nach seinen Verheissungen richten.

Nun konnte man aber darüber streiten, wann denn wohl wirklich die 70 Jahre abgelaufen wären. Der Chronist datiert den Termin Esra 1, 1 vgl. 2 Chron. 36, 22 bekanntlich zurück bis ins Jahr 536, rechnet also von 606 an (im Anschluss an Jer. 25, 12), und lässt deswegen den Serubbabel sogleich nach der Heimkehr mit dem Tempelbau beginnen. Aber die Zeitgenossen Haggais und Sacharjas haben über diesen Punkt anders gedacht. Sehe ich recht, so haben sie das Jahr 516 ins Auge gefasst Hag. 1, 2, also von 586 an gerechnet (mehr im Anschluss an Jer. 29, 10 ff., obwohl auch nicht genau dazu stimmend, der Brief fällt ins J. 595; übrigens ist die Echtheit von v. 16—20 angefochten). Indes in dem Volke leben auch Propheten Sach. 8, 9. und diese sind mehr als Knechte der Zahlen; stärkeres Gewicht als solche haben für sie die Zeichen der Zeit, die geschichtlichen Ereignisse. Durch diese redet Gott eine lautere Sprache als durch jene, dem Sacharja ist die 70 nur eine runde Zahl 1, 12. Wohl hat auch er noch, wie wir sehen werden, mit dem Gedanken zu kämpfen gehabt, dass der Zorn Gottes noch nicht vom Volke genommen 3, 1 ff.; 7, 1 ff., aber er hat ihn überwunden.

Zu laut hatte Gott gesprochen, er wollte jetzt sich seines Volkes wieder erbarmen und in der Mitte desselben seine Wohnung nehmen. Zwei Ereignisse waren es besonders, die den Propheten den Impuls gaben.

Zunächst war inzwischen ein sehr bedeutungsvoller Wechsel in der Leitung Judas eingetreten, es hatte einen anderen Statthalter bekommen, Serubbabel, Sohn Sealthiels, Enkel Jojachins. Dieser war nach 2 Reg. 24, 8 18 Jahre alt in die Gefangenschaft fortgeführt, im Jahre 561 nach 2 Reg. 25, 27 von Evilmerodach wieder begnadigt und auf freien Fuss gesetzt. Gewiss hatte durch diese Erhebung die Hoffnung der Juden schon im Exil neue Nahrung erhalten. Nun hat über das aus diesen Daten sich ergebende Alter Serubbabels Meyer (p. 79) eine sehr interessante Rechnung aufgestellt. Bei seiner Gefangensetzung hat Jojachin natürlich noch keine Kinder gehabt, wie auch aus dem Berichte des Königsbuches hervorgeht, Königsfrauen werden erwähnt, -kinder nicht. Sein erstgeborener Sohn Sealthiel kann also erst im Jahre 560 geboren sein (hiegegen spricht nicht das אַסִּיר 1 Chron. 3, 17; das blieb Jojachins Titel in der Geschichte), und wiederum der Erstgeborene dieses, Serubbabel frühstens im Jahre 540, d. h. gerade in der Zeit, als der Siegeszug des Cyros sich mehr und mehr den Thoren Babylons näherte. Als das Freiheitsedikt kam, kann er also höchstens 2 Jahre alt gewesen und müsste als Kind von etwa 3 Jahren mit in die Heimat genommen sein. (Die Angabe 1 Chron. 3, 19, Pedaja sei der Vater, ist natürlich nach Haggai und Sacharja zu korrigieren.[1]) Nun hatte sich leider bei dieser Rechnung Meyer einen ziemlich argen Schnitzer zu schulden kommen lassen, er hatte nämlich gleichzeitig denselben Serubbabel nach Neh. 7, 7 als Ältesten das Volk heimführen lassen. Wenigstens hat er diesen Widerspruch selbst zuerst entdeckt, daraufhin aber (Julius Wellhausen etc. p. 15) seine eigene Rechnung ohne jeden Grund, nur einem falschen Prinzipe zuliebe wieder umgestossen. Umgekehrt zeigt vielmehr auch dieser Punkt, dass Meyers Beurteilung von Neh. 7 als einer authentischen Quelle unhaltbar ist. Ist hier die Zwölfzahl schon

[1]) Dass des Chronisten genealogische Tafel hier auch sonst nicht zuverlässig, ist gewiss, aber der Rekonstruktionsversuch Hoonackers, N. études p. 95 geht doch über das Mass des Erlaubten hinaus.

an sich sehr verdächtig und verrät das Bestreben des Chronisten, die heimkehrende Gola als eine Vertretung der zwölf Stämme erscheinen zu lassen, so ist geradezu unmöglich, dass der Davidide Serubbabel an der Spitze der Ältesten steht, wenn der Davidide Sesbazar die Statthalterwürde inne hat, auch wenn dieser wirklich, wie Meyer p. 193 ohne jeden Anhaltepunkt, vielmehr in Widerspruch mit Esra, 1, 11; 5, 14 annimmt, vorher nach Juda abgegangen sein sollte, um dort die Einrichtungen zum Empfang des Zuges zu treffen. Und sollte diese Annahme doch richtig sein, so hätte natürlich der Hohepriester die Führung übernommen. In Wirklichkeit aber ist dessen Aufzählung hier unter den Ältesten geradeso Verdacht erregend. Nein, nimmt man überhaupt an, dass Sesbazar und Serubbabel nicht identisch sind, wie Meyer mit Recht thut, so folgt daraus zwingend weiter, dass Neh. 7, 7 in einem unvereinbaren Widerspruch zu Esra 1, 11 steht, hier eine Rückkehr unter dem Statthalter, dort unter 12 Ältesten; nur eine von den beiden Traditionen kann das Richtige treffen, dann aber sicher nicht die, die nach einem Schema schreibt. (Vgl. auch Kosters p. 43 (35 ff.).[1]) Höchstens wird man daraus, dass sich eine solche Tradition gebildet, schliessen dürfen, dass schon bei der Heimkehr die Augen des Volkes mit besonderen Erwartungen auf dem Kinde Serubbabel geruht, dass der Zug gewissermassen unter seinen Auspizien unternommen; weiter wird man nicht gehen dürfen.

Nun ist aber Kosters p. 45—48 (38—42) in der Verwerfung der Tradition betreffs des Serubbabel noch weiter gegangen und hat behauptet, dass derselbe weder ein Davidide gewesen noch aus dem Exil heimgekehrt sei. Dagegen hat schon Wellhausen für letzteres mit Recht auf den babylonischen Namen Serubbabels verwiesen, in Bezug auf ersteres betont, dass, falls derselbe kein Davidide gewesen, weder er selbst dem Volke als künftiger legitimer König (vgl. besonders: er wird herrschen auf *seinem* Throne Sach. 6, 13), noch das von ihm gebaute Gotteshaus als

[1]) Dass Neh. 7 trotzdem im übrigen *auch* authentische Nachrichten enthalten kann, ist selbstverständlich. Auch mir ist es auf Grund von 7, 69 gewiss. Die Untersuchung Meyers über die ganze Liste enthält manches Beachtenswerte p. 190 ff.

ein gottgewolltes gegolten haben würde (vgl. 2 Sam. 7, 13). Ist er aber ein Davidide gewesen, so war er selbstverständlich, wenn überhaupt je einer, im Exil. In Bezug auf diese gens hatten die Babylonier in erster Linie tabula rasa gemacht (vgl. 2 Reg. 24, 15; 25, 7; Ismael 25, 25 hat nach Ägypten fliehen müssen, falls derselbe hier überhaupt in Betracht kommt). Kosters macht auch hier wieder einen ganz unstatthaften Gebrauch vom argumentum e silentio: Haggai und Sacharja erwähnten nie, dass S. Davidide sei, als Tempelbauer sei er ihnen der künftige König. Gesetzt nun, er sei es doch gewesen, was sollten das die Propheten ihrem Volke noch mitteilen, da dies es doch ebensogut wissen musste? Aber — sagt Kosters — sie hätten darauf hinweisen müssen, dass die dem Davidhause gegebenen Weissagungen sich in ihm erfüllten.

Dagegen ist zu sagen: 1) Thatsächlich redet Haggai einmal, Sacharja zweimal von der künftigen Bestimmung Serubbabels. Dazu handelt es sich bei Sacharja das erste Mal um ein Gesicht, das zweite Mal um einen bestimmten Akt, bei dem überhaupt nicht motiviert wird, und Haggais Wort ist überhaupt ganz kurz und änigmatisch. Können wir also wissen, ob nicht wirklich von den Propheten mehrfach auf die alten Davidweissagungen verwiesen? 2) Die Bezeichnung צֶמַח 3, 8; 6, 12 konnte nach Jer. 23, 5 nur einem Davididen als Eigenname gegeben werden. Dabei ist ganz irrelevant, ob die Weissagung von Jeremia selbst, von einem exilischen Propheten oder einem Zeitgenossen Serubbabels herrührt. Immer bleibt bestehen, dass nur ein Davidide den Titel führen konnte. Dass aber 23, 5 aus der Zeit nach Sacharja stamme, ist selbstverständlich ausgeschlossen: nachdem die Hoffnungen auf den geschichtlichen צֶמַח gescheitert, würde natürlich nie mehr jemand jene Weissagung zurechtphantasiert haben. 3) Dass wirklich schon zu Sacharjas Zeit die eine oder andere Weissagung auf einen Messias aus Davids Haus existierte, wird wohl auch nach Kosters feststehen. Wenn nun wirklich die Propheten einen Nicht-Davididen als künftigen König ins Auge gefasst hätten, so hätten sie sich doch mindestens mit diesen Weissagungen irgendwie auseinandersetzen müssen. Denn sonst zeigen sie sich ja entschieden als von den älteren Propheten abhängig Sach. 1, 4 ff.; 7, 9 f. (Vgl. auch die in der Hauptsache

durchaus mit uns übereinstimmende Argumentation Hoonackers, Nouvelles études p. 91—97.)

Somit werden wir wohl folgende zwei Punkte als gesichert ansehen dürfen. Die Nachricht des Chronisten 1 Chron. 3, 19, dass Serubbabel ein Davidide, ist gut verbürgt; und, als die Heimkehr stattfand, war dieser noch ein Kind. Da es nun durchaus persische Gewohnheit war, den Fürsten besiegter Völker die Statthalterschaft über ihr ehemaliges Reich zu belassen (Meyer p. 79), so ist es sehr natürlich, dass, als Sesbazar gestorben, gerade dem Serubbabel, in dem das Volk seinen angestammten Nasi sah, vom persischen Hofe aus die Statthalterwürde übertragen wurde. Und da es kaum wahrscheinlich ist, dass er dieselbe vor seinem zwanzigsten Lebensjahre erhielt, so werden wir uns zu denken haben, dass dies im Jahre 521, oder Anfang 20, jedenfalls nicht lange vor dem Beginne des Tempelbaues geschah.

Konnte schon dies allein den Hoffnungen des Volkes einen neuen gewaltigen Impuls geben, so kam noch ein zweites Ereignis hinzu, ebenso geeignet, die Ahnung wachzurufen, dass ein Neues unmittelbar schon im Werden begriffen sei. In demselben Jahre 521 ermordet Darius den Magier und besteigt den Thron, aber das wird der Anlass zu einer gewaltigen Bewegung im ganzen westlichen Asien. Im ganzen Reiche bricht die Empörung los, in Persien selbst, in Medien, Assyrien, bei den Margern, Sattagyden und Saken, vor allem in Babylon. Wohl wird der Aufstand bald von Darius mit eiserner Hand niedergeworfen, aber alles Ruhende war in Bewegung geraten, nicht weniger als bei den aufständischen Völkern, auch bei denen, die aus der Ferne die Ereignisse verfolgten, vor allem bei den Juden, deren Brüder noch im fernen Babylon weilten, welches zweimal kurz hintereinander sich gegen das persische Zepter aufzulehnen suchte. (Vgl. zur Sache besonders Meyer p. 82—84.)

Und siehe, wie einst, als die assyrische Weltmacht am fernsten Horizont auftauchte, als der Skythen Scharen in Kleinasien einbrachen, der Prophetenmund, der zuvor verstummt war, wieder die Sprache gewann, so ist's auch jetzt. In den Strassen des dürftig und kümmerlich wieder aufgebauten Jerusalem erschallen Reden, wie sie stolzer und kühner nicht können in der Riesen-

stadt Babylon gehalten sein, sie wenden sich direkt an die Obersten des Volkes, sie elektrisieren dies selbst zu neuem Handeln. Überliefert sind uns nur die Reden zweier, des Haggai und Sacharja; dass viele damals in demselben Sinne gewirkt haben, sehen wir aus Sach. 7, 3; 8, 9, wie sich uns später ergeben wird, auch aus Jes. 40, 1, 9 etc. Suchen wir nun ein möglichst getreues Bild von der Erwartung dieser Propheten zu zeichnen. Dasselbe bildet den Ausgangspunkt für unsere ganze fernere Untersuchung.

## § 2. Die Erwartung.[1])

Das, was zunächst in gleicher Weise Haggai und Sacharja anstreben, ist, dass der Tempelbau aufgenommen und vollendet werde. Ohne diesen gibt es keine Heilszeit, aber anderseits, sobald der Bau vollendet ist, wird die glänzende Ära Judas beginnen. Deswegen eben feuern sie die lässigen Hände an, „von diesem Tage an werde ich segnen", während bisher das Volk unter dem göttlichen Zorne stand Hag. 1, 8ff.; 2, 4, 19. Erst dann kann sich voll das Erbarmen Jahwes Jerusalem wieder zuwenden Sach. 1, 16; 3, 9; 4, 9. An der Vollendung des Tempels wird das Volk erkennen, dass der Engel des Herrn wirklich zu ihm gesandt ist, dass also alles das Wahrheit ist, was die Propheten ihm verkündet haben Hag. 1, 13.

Mit der Vollendung des Tempelbaues werden nun insonderheit fünf Momente verbunden sein:

1) Ist Jahwe auch schon jetzt schützend mit seinem Volke Hag. 2, 4, so hat er doch keine Stätte, kein Haus in Juda 1, 4; sobald ihm dies aber bereitet, erwählt er Jerusalem von neuem Sach. 1, 17, Juda wird erst dann wieder ganz sein Erbteil und Besitz auf dem heiligen Boden 2, 16. Schon hat er sich jetzt aus seiner heiligen Wohnung, dem Himmel, aufgemacht 2, 17; 8, 3. Bald erscheint er nun selbst in der Mitte Zions, um dort zu wohnen, hält seinen Einzug, darum juble und freue Dich, Tochter Zion! 2, 14.

[1]) Vgl. hierzu neben den Kommentaren, Geschichten etc. Marti: Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels.

2) Der zweite Punkt ist die Sammlung des Volkes. Noch fühlt man sich nicht wieder als ein richtiges Volk, nein, nur als ein versprengtes Häuflein. Ein sehr grosser Teil der Gola weilt ja immer noch im fernen Babylon. Aber darin, dass neuerdings Leute von ihr mit Geschenken nach Jerusalem gekommen, sieht Sacharja ein verheissungsvolles Omen für den gedeihlichen Fortgang seiner Hoffnungen, besonders dafür, dass auch die noch in Babylon Zurückgebliebenen am Tempel mit bauen werden 6, 9—15. Daher ruft er dem dort noch weilenden Volke zu: „Ha! flieht doch aus dem nordischen Lande; denn wie in die vier Winde des Himmels habe ich euch zerstreut, ist der Spruch Jahwes. Ha! Zion, rette dich, die du bei der Tochter Babel wohnst". 2, 10 f. Der Ausdruck ist hier so eigentümlich, dass, fasst man ihn allein ins Auge, man wohl auf die Vermutung kommen könnte, eine Heimkehr hätte überhaupt noch nicht stattgefunden, wie denn auch Kosters gefolgert hat, während ein anderer holländischer Gelehrter deswegen diese Weissagungen in das Jahr 537 verlegte. (Vgl. Eerdmann, Theol. Tijdschrift XXIX, 1895.) Das erst zu widerlegen ist unnötig. Es spricht sich hier nur das Bewusstsein aus, dass diejenigen, die jetzt in und um Jerusalem wohnen, noch lange nicht das ganze Volk repräsentieren, Juda vielmehr noch zerstreut ist 2, 4, dass aber die Vollendung des Tempelbaues die Sammlung aus allen Ländern mit sich bringen wird vgl. Ps. 68, 7, 19. Daher wird nicht nur eine zweite Zurückführung aus Babylon erwartet, sondern ebenso eine Sammlung aus der ganzen Welt. „Fürwahr, ich werde mein Volk aus den Ländern des Sonnenaufgangs und aus den Landen des Niederganges der Sonne erretten und werde sie heimbringen, dass sie inmitten Jerusalems wohnen sollen und in Beständigkeit und Wahrheit sollen sie mein Volk sein und ich will ihr Gott sein." 8, 7 f.

3) Das dritte Moment ist eine gewaltige Bewegung in der ganzen Völkerwelt; das, was sich an Jahwe und seinem Volke versündigt, bricht zusammen, aber das übrige schliesst sich dienend beiden an und führt so eine wunderbare Verherrlichung Jerusalems und seines Tempels herbei. In das Gewoge des Aufstands wider Darius ruft's Haggai hinein: „Noch eine kleine Frist währt es (אַחַת ist wohl zu streichen vgl. Nowack), so erschüttere ich den

Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene; ich bringe alle Völker in Erregung, dass die Kleinodien aller Völker herbeikommen sollen, und ich erfülle dies Haus mit Herrlichkeit, spricht Jahwe der Heerscharen. Mein ist das Silber und mein ist das Gold, ist der Spruch Jahwes der Heerscharen. Die nachmalige Herrlichkeit dieses Tempels wird grösser sein als die frühere, spricht Jahwe, und ich werde Heil auf diese Stätte legen, ist der Spruch Jahwes der Heerscharen" 2, 6—9. Und nochmals spricht er: „Ich erschüttere den Himmel und die Erde, ich stosse die Königsthrone um und zerstöre die Macht der heidnischen Reiche. Ich stosse die Wagen um und die darauf fahren, dass die Rosse zu Boden sinken und die darauf reiten, ein jeder vom Schwerte des anderen" 2, 21 f.

Als Sacharja auftritt, müssen die ersten Nachrichten nach Jerusalem gelangt sein, dass Darius den Aufstand niedergeworfen habe und die Erde wieder ruhig sei 1, 11, 15. Aber die einmal entfachte Hoffnung leidet darunter in keiner Weise. Sacharja schaut schon die vier Schmiede, die die Hörner der Nationen niederschlagen sollen, welche Israel zerstreut haben 2, 1 ff., die Rosse sind schon an die Wagen geschirrt, welche Gottes strafenden und richtenden Geist in die Nordländer bringen sollen 6, 1 ff. Aber in Bezug auf die Völker, die sich nicht an dem Gottesvolke versündigt, hat er eine andere Hoffnung, dieselbe wie Haggai. Der Einzug Gottes in den Tempel wird auf diese gleichsam magnetisch anziehend wirken, sie wenden sich Juda zu und wollen Teil an ihm haben. „Da werden sich dann an jenem Tage viele Völker an Jahwe anschliessen, um zu seinem Volke zu gehören und mitten unter Dir zu wohnen" 2, 15. „Noch wird es geschehen, dass ganze Völker und die Bewohner vieler Städte herbeikommen. Ihre Bewohner werden zu einander hingehen und sagen: Auf! lasst uns hinziehen, um Jahwe zu begütigen und um Jahwe der Heerscharen zu suchen! Auch ich will hinziehn! Und so werden viele Völker und zahlreiche Nationen herbeikommen, um Jahwe in Jerusalem zu suchen. In jenen Tagen wird es geschehen, dass zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: wir wollen mit euch ziehen, denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist" 8, 20—23.

4) Ein weiterer Faktor in der messianischen Erwartung

Haggais und Sacharjas ist der, dass das Land Judas von wunderbarer Fruchtbarkeit, der Wohlstand in demselben ein grosser und die Bewohnerschaft eine fröhliche und irdisch glückliche sein werde. Das jetzige Jerusalem wird eigentlich immer noch als eine Wüstenei angesehen Sach. 1, 16b.; 2, 6. Schon Haggai weist aber darauf hin, dass, sobald man nur angefangen hat, wieder am Tempel zu bauen, das Saatkorn nicht mehr wie bisher in der Scheuer zu bleiben braucht, Weinstock, Feige, Granat- und Ölbaum anfangen zu tragen 2, 9. (So versteht Nowack den Vers richtig, gegen die meisten Ausleger.) Viel intensiver aber noch verkündet Sacharja: „Fortan werden sich meine Städte vor Wohlergehen weit ausdehnen“ 1, 17, „frei und offen wird Jerusalem daliegen wegen der darin befindlichen Menge von Menschen und Vieh“ 2, 8, „an jenem Tage werdet ihr einander einladen können unter Weinstock und Feigenbaum“ 3, 10. „Noch werden Greise und Greisinnen auf den Plätzen Jerusalems sitzen, ein jeder mit seinem Stab in der Hand vor der Menge von Lebenstagen. Und die Plätze der Stadt werden sich mit Knaben und Mädchen füllen, die auf ihren Plätzen spielen“ 8, 4 f. Und endlich: „Jetzt stehe ich anders als in den vorigen Tagen zu dem Überreste dieses Volkes, denn seine Saat bleibt wohlbehalten (vgl. Wellhausen z. St.). Der Weinstock bringt seine Frucht und die Erde bringt ihren Ertrag; der Himmel spendet seinen Tau, und ich lasse den Überrest dieses Volkes dieses alles in Besitz nehmen.“ Sach. 8, 11 f. Ein idyllisches Bild des Glückes ist es, welches Sacharja zeichnet.

5) Die Zukunftserwartung der Propheten enthält aber noch ein letztes Moment und dies ist für uns hier das weitaus wichtigste: sobald Serubbabel den Tempel vollendet haben wird, wird er den Thron Davids besteigen, er ist von Gott zum Messias erwählt. Die messianische Hoffnung in weiterem Sinne, der Glaube an eine ewige Herrschaft des Hauses Davids, mit dem Gott einen besonderen Bund geschlossen, ist wahrscheinlich so alt wie dieses selbst vgl. 2 Sam. 23, 1 ff.; Num. 24, 17 ff.; Am. 9, 11 ff.; Jes. 16, 5, sicher aber vorexilisch 2 Sam. 7. So war es denn nur natürlich, dass Ezechiel, obwohl er Zedekia und Jerusalem den Untergang verkündet, dessen felsenfest gewiss ist: wird auch die hohe Ceder

gefällt, Gott wird ein Reis aus der Wurzel nehmen, dasselbe auf einen hohen Berg pflanzen und wieder zu einer majestätischen Ceder werden lassen 17, 22—24. Das Hohe wird Gott zu Trümmern machen und das Niedrige erhöhen; es wird der kommen, der den Anspruch hat 21, 32. Ich glaube nicht, dass Ezechiel hiebei ein bestimmtes Glied des Königshauses im Auge gehabt hat, etwa den Jojachin; die Ausdrücke sind zu unbestimmt. Dazu passt, dass der Prophet, nachdem Jerusalem gefallen und er ein Tröster geworden, allgemein der davidischen Linie den dereinstigen Thron in Aussicht stellt. „Und ich werde einen einzigen Hirten über sie bestellen, der wird sie weiden, meinen Knecht David. Der soll sie weiden und der soll ihr Hirte sein. Und ich, Jahwe, will ihr Gott sein, und mein Knecht David wird Fürst (נָשִׂיא) in ihrer Mitte sein, ich, Jahwe, habe es geredet.“ 34, 34 vgl. 37, 22 (ein מֶלֶךְ); 37, 24 (desgl.); 37, 25 (נָשִׂיא für immer). Gerade die letzte Stelle zeigt, dass Ezechiel allgemein an die Dynastie denkt. Wie sehr diese Erwartung ihm in Fleisch und Blut übergegangen war, zeigen c. 40—48. Obwohl er sich hier von wesentlich anderen als den altprophetischen Idealen leiten lässt, nämlich den priesterlichen, kann er sich doch die Zukunft seines Volkes nicht ohne נָשִׂיא denken. 45, 16 ff.; 46, 1 ff. Wohl wird demselben eine ganz andere Stellung zugewiesen, als er früher innegehabt, aber er bleibt.

Dass nun derartige Erwartungen des Volkes durch die Freilassung und Erhebung Jojachins im Jahre 561 neue Nahrung gewinnen mussten, ist selbstverständlich. Bald darauf kamen die Zeiten, da in prophetischen Geistern die Ahnung erwachen konnte und musste, dass die Tage der Allmacht Babylons gezählt seien. 558 bestieg Cyrus den persischen Thron, und von seinen Heldenthaten durchliefen die Nachrichten bald den ganzen Orient. 555 kam der letzte König der Chaldäer Naboned zur Regierung, bald gehasst von der eigenen Priesterschaft Babels, deren Tempel er vernachlässigt. 550 sinkt Medien, 546 Lydien vor dem Perserkönig in den Staub. Da, als es nur noch eine Frage der Zeit war, wann er gegen seinen letzten Feind, gegen Babylon rücken werde, ja, als seine Truppen sich vielleicht schon auf dem Vormarsche wider die Weltstadt befanden, wird dem Schealthiel,

dem Erstgeborenen Jojachins, sein erster Sohn geboren. Ist es ein Wunder, wenn es da in, sei es alten, sei es neuen Klängen durch das Volk hindurchzuckt: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben und die Herrschaft kommt auf seine Schulter. Und man nennt ihn: Wunder von einem Ratgeber, Gott von einem Helden, Vater (Herrscher) der Vorzeit, Fürst des Glücks. Gross ist die Herrschaft und des Heils kein Ende auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche, indem er es aufrichtet und stützt durch gerechtes Gericht von nun an auf ewig.“ (Weiteres hierüber II § 2.)

Der Prinz wird mit dem babylonischen Namen Zer-Babili „Same, Spross Babels“ benannt, der sich in babylonischen Urkunden derselben Zeit mehrfach finden soll (vgl. Meyer p. V), er ist hebraisiert zu זְרֻבָּבֶל und ist später Anlass zu manchen geheimnisvollen Andeutungen, Wortspielen etc. geworden. Wahrscheinlich ist das Kind gleich im Jahre 538/36 mit nach Palästina genommen und dort herangewachsen, möglich wäre es schliesslich auch, dass es mit einer späteren Gola nachgekommen. Als Serubbabel etwa 20 Jahre alt geworden, wird ihm die Statthalterwürde übertragen, wohl kurz nach der Thronbesteigung des Darius; inwiefern noch eine thatsächliche Erinnerung hieran der Legende 3 Esra 3 und 4 zu Grunde liegt, wird sich schwerlich je feststellen lassen. Sollte aber jener Wechsel nicht die kühnsten Erwartungen im Volke lebendig werden lassen? Sesbazar hat, wie es scheint, dem Tempelbau überhaupt kein Interesse gewidmet, der anderen Sorgen waren für ihn genug. Aber an den Davidsspross appellieren nun die Propheten sofort. Er ist von Gott zum Werkzeuge des Baues ausersehen; leistet er Folge, vollbringt er den Bau, so haben sie ihm noch Grösseres zu verkünden: er ist der von Gott erwählte König des neuen Reiches, das sich weithin über die Völker ausdehnen wird.

Haggai spricht zu ihm: „An jenem Tage nehme ich dich Serubbabel, Sohn Sealthiels, meinen Knecht und setze dich einem Siegelringe gleich, denn an dir habe ich Wohlgefallen, spricht Jahwe der Heerscharen“ 2, 23. Hierbei ist nun zunächst zu beachten die Anrede עַבְדִּי; Serubbabel wird durch sie allein schon aus dem Volksgros ausgesondert und in eine Linie mit Königen

wie David 2 Sam. 7, 8; Ez. 34, 23; 37, 24 u. s. w., mit den Patriarchen 37, 25; Gen. 24, 14; 26, 24 u. s. w. oder mit hervorragenden Propheten Num. 12, 8; Deut. 34, 5 gestellt. Das „ich setze dich einem Siegelringe gleich“ besagt freilich zunächst nur: ich halte dich für mein wertvollstes Besitztum, es wird aber gerade im Orient sprichwörtliche Redensart für die Stellung des Königs zu dem Gott des betreffenden Landes gewesen sein vgl. Jer. 22, 24 (etwas anders Esther 3, 10; 8, 2, 11). Das בָּחַר בְּ endlich ist nach Analogie von Sach. 1, 17; 2, 16 zu übersetzen: an dir habe ich Wohlgefallen gefunden, aber es involviert wie dort doch auch zugleich den Gedanken, dass das betreffende Objekt von Gott zu einem ganz besonderen Zwecke ausersehen sei (vgl. dasselbe Verb bei Deutjes.). Kann man mithin über den eigentlichen Gedanken Haggais gar nicht in Zweifel sein: Serubbabel ist von Gott zum Könige ausersehen, so ist doch in diesem Punkte seine Sprache noch eine zaghafte und vorsichtige; wir wissen ja, wie scharf Augen und Ohren der Spione im Perserreiche waren.

Viel deutlicher äussert sich wenige Monate später Sacharja. Hier ist Serubbabel schon in voller Arbeit, es scheint sogar als sei er in ein gewisses Hasten hineingeraten, habe sogar auch Gewalt angewendet, um die Juden zum Baue und damit zur Begründung der eigenen Herrlichkeit anzutreiben. So erklärt sich am besten Sacharjas mahnendes Wort: „Nicht durch Macht noch durch Gewalt, sondern durch meinen Geist spricht Jahwe der Heerscharen“ 4, 6. Aber im übrigen hält der Prophet in keiner Weise zurück, im Gegenteil, er betont es immer wieder: die Schwierigkeiten, die sich berghoch vor Serubbabel auftürmen, werden durch Gottes Geist beseitigt werden, „die Hände Serubbabels haben zu diesem Hause den Grundstein gelegt, seine Hände werden es auch vollenden“ 4, 9. Aber was dann? Hier begnügt sich Sacharja nicht mehr mit Andeutungen, er leitet selbst die Erhebung Serubbabels zum Könige ein.

Je mehr der Tempelbau fortschritt, um so mehr musste auch daran gedacht werden, wie sich nach seiner Vollendung die Verhältnisse in der Gemeinde gestalten würden. Zunächst muss ja dann einer da sein, der den Tempeldienst selbst leitet, dazu wird natürlich der Hohepriester Josua ausersehen. Die Be-

denken, die sich im Volke und wohl auch stellenweise in Sacharja selbst regten, ob die auf dem Volke lastende Schuld nicht so gross wäre, dass auch jetzt sein Vertreter noch nicht Gott nahen könne, dass er auch jetzt die Opfer desselben noch nicht annehmen würde, werden durch eine Vision Sacharjas beseitigt 3, 1 ff. Nachdem Josua einen reinen Turban und reine Kleider erhalten, erschallt die Stimme des Engels: „So sagt Jahwe der Heerscharen: wenn du in meinen Wegen gehst und meinen Dienst verrichtest, so sollst du sowohl mein Haus regieren wie meine Vorhöfe beaufsichtigen, und ich gebe dir Zutritt unter diesen Dienern“ 3, 7. Aber diese Installierung des Hohenpriesters, die noch vor der Vollendung des Tempels stattfand, ist dem Sacharja nicht die Hauptsache. Nachdem er durch die Vision dessen gewiss geworden, dass Jahwe den Priesterstand für den neuen Tempel gnädig ansieht, ist ihm das eine Bürgschaft dafür, dass etwas Grösseres geschehen wird, dass Jahwe nun auch den Serubbabel als König erwählen wird. Nur so können die Worte 3, 8 gedeutet werden: „Höre doch Josua, du Hoherpriester, du und deine Genossen die vor dir sitzen, sind Männer des Vorzeichens dafür, dass ich meinen Knecht Zemach bringen werde.“ Der Ausdruck in diesem Orakel ist geheimnisvoll. Dass mit dem צֶמַח Serubbabel selbst gemeint, ist ja ganz evident vgl. 6, 12, 13 mit 4, 9, auch das עַבְדִּי 3, 8 mit Hag. 2, 23. Aber zu beachten ist allerdings das מֵבִיא; gegenwärtig ist dieser Mann noch nicht als צֶמַח da, als solcher kommt er erst, jetzt ist er Serubbabel.

Was bedeutet dies צֶמַח? Von Sacharja selbst wird 6, 12 erklärt, in welchem Sinne er es meint: מִתַּחְתָּיו יִצְמָח. Wellhausen und Nowack übersetzen: unter ihm wird's hervorsprossen, was denn? Sie antworten nach Jer. 33, 14 ff.: Nachkommenschaft d. i. er wird der Gründer einer blühenden Dynastie werden. Indessen, dürfte man diese Stelle ohne weiteres als Kommentar verwerten, so würde sie darauf führen, dass der Inhalt ein wesentlich reicherer ist: Recht und Gerechtigkeit, Glück, Sicherheit und Nachkommenschaft, kurzum das ganze messianische Heil wird unter ihm emporsprossen. Aber die grammatisch nächstliegende Übersetzung bleibt doch immer die: er wird aus seinem Boden sprossen (vgl. zu dem Ausdruck 2 Sam. 7, 10; Ez. 17, 6, zu dem

Bilde selbst das fast gleichzeitige Jes. 40, 24), und auch diese Übersetzung lässt sich mit Jer. 33, 15 wohl vereinigen. Es ist dann nämlich nicht, wie Nowack meint, eine ziemlich nichtssagende Bestimmung, sondern direkt eine Anspielung auf Namen und Schicksal Serubbabels. Dieser bedeutet, wie wir sahen, Spross Babels, wird er König, so wird er umbenamt in Spross scil. seines eignen Landes (vgl. Jes. 4, 2 פְּרִי הָאָרֶץ). Auch er war ein Verbannter, aber nun wird er ein echter Sohn seines Heimatbodens werden und hier nach Jer. 33, 14 ff. der Begründer einer immerwährenden Dynastie, ein von Glück und Heil gesegneter sein. Wohl wird der Name צֶמַח zunächst von Sacharja gewählt sein in Hinblick auf den Spross Davids Jer. 23, 5, 6, auf das Bild vom Reis, das aus der Wurzel ausschlagen soll. Jes. 11, 1; Ez. 17, 22, aber er verwertet 6, 12 diesen Namen in durchaus selbständiger Weise. Wir werden in § 2 finden, dass noch andere in anderer Weise Anspielungen auf das sprossende messianische Heil aus dem Namen abgeleitet haben.

Wir kehren zu 3, 8 zurück. Sacharja sieht also in der gnädigen Annahme des Hohenpriestertums seitens Gottes zugleich eine Garantie, ein Omen dafür, dass auch das Königtum von Gott acceptiert wird. Der Vers erhält nun aber noch eine Begründung und Fortsetzung in v. 9: „Denn siehe, der Stein, den ich Josua vorgelegt habe — sieben Augen sind auf dem Stein —, siehe, ich grabe in ihn seine Inschrift ein, spricht Jahwe der Heerscharen.“ Welche unglaublichen Deutungen hat sich dieser Vers gefallen lassen müssen! Der Stein sollte der Messias, der Grund-, der Giebelstein des Tempels, dieser selbst, ein Surrogat der Bundeslade oder ein Schmuck des Hohenpriesters sein, sie alle sind von Nowack genügend zurückgewiesen. Das rechte Verständnis für den Vers hat erst Wellhausen erschlossen: es ist hier von einem Edelsteine mit 7 Facetten die Rede, der dem Josua vorläufig in Verwahrung gegeben, und der, wenn die Zeit gekommen, eingraviert und in das Diadem des Königs, von dem wir sogleich hören werden, gesetzt werden soll.[1]) Nur so ist v. 9 eine Begründung von v. 8.

[1]) Guthe Z.D.P.V. 1890 p. 123 denkt an 7 Gruben im Giebelsteine nach Art der sogen. Schalensteine. Ich kann nicht leugnen, dass diese Deutung an-

Aber diese Rede hat noch eine Fortsetzung, und das hat weder Wellhausen noch Nowack erkannt. Dass der Text von c. 4 bunt durcheinander gewürfelt, hat man schon lange gesehen, v. 12 erscheint als müssige Wiederholung von v. 11, und v. 6 b—10 sprengen den Zusammenhang des ganzen Kapitels. Unglücklicherweise sahen nun Wellhausen und Nowack in 10 b eine Erklärung der 7 Lampen, obwohl doch nach deren Bedeutung gar nicht gefragt war, und schoben infolgedessen 6 b—10 a an den Schluss des Kapitels als eine Weissagung von dem glücklichen Fortgange des Tempelbaues. Davon nun hätte schon abhalten müssen, dass nach ihrem Texte es durchaus unberechtigt ist, wenn in 6, 14 von 2 Söhnen des Öls geredet wird, da ja vorher von einer Salbung Serubbabels nichts gesagt. Aber weiter, welch ein Text ergibt sich für v. 6—10! Ich schweige von dem abrupten Übergange in 6 b, ebenso davon, dass man dann nicht weiss, worauf sich der grosse Berg bezieht; aber hätte nicht schon zu denken geben müssen, dass das הַ vor אֶבֶן in diesem Falle sprachlich irregulär, dass man willkürlich das הַ an רֹאשׁ abstreichen muss, dass doch eben vorher von dem Edelsteine und den 7 Augen die Rede war, dass das הוֹצִיא bei jener Deutung unnatürlich, man vielmehr הֶעֱלָה oder dergl. erwarten müsste? Und nun gar der jubelnde Zuruf, der einem Giebelsteine zu ehren erschallt: schön, schön ist er! 10 a muss es dann wieder ein anderer Stein sein, oder, wenn nicht, so schleppt Serubbabel gar den Giebelstein in eigener Hand. Genug, diese Deutung erscheint mir unmöglich.

v. 6—10 gehören vielmehr einfach zwischen 3, 9 und 10. Nachdem Jahwe gesagt, er selbst wird den Namen Zemach in den Edelstein gravieren und die frühere Schuld des Landes vertilgen, fährt der Prophet fort: „Dies ist das Wort Jahwes an Serubbabel: nicht durch Kraft und nicht durch Gewalt (wirst du die Krone erlangen), sondern durch meinen Geist. Wer bist du grosser Berg vor Serubbabel (die persische Weltmacht)! Zur Ebene! Und herausführen wird er den Stein auf das Haupt unter Rufen: edel, edel ist er! (Es ist das Zujauchzen des Volkes an

sprechend ist. Indes wird, wenn man unsere Deutung von c. 3 und 4 im Zusammenhang betrachtet, mit c. 6 vergleicht und vor allem die Verbindung von 3, 8 und 9 beachtet, diese doch wohl den Vorzug verdienen.

seinen gekrönten König. Auch Prov. 17, 8, vgl. 3, 22; Jes. 54, 12 wird das אֶבֶן חֵן vom Edelsteine gebraucht.) Die Hände Serubbabels haben dies Haus begründet und seine Hände werden es vollenden, damit du erfährst, dass Jahwe der Heerscharen mich zu euch gesandt hat. Denn wer verachtet den Tag kleiner Anfänge, die werden mit Freuden den Stein (הַבְּדִיל nach Esra 10, 16 der Erwählung? oder auf Missverständnis beruhende Glosse, beziehungsweise Verstümmelung aus בְּיַד זְרֻבָּבֶל?) in der Hand Serubbabels sehen (wenn er sich nämlich die Krone aufsetzt, als Lohn für den Bau vgl. das dreifache יַד). Diese sieben (Facetten auf dem heiligen Steine) sind die Augen Jahwes, die die ganze Erde durchschweifen.“ Damit verbindet sich passend 3, 10. So erhalten wir zwei durchaus gut zusammenhängende Kapitel: Hohepriestertum und Königtum sind nun göttlich sanktioniert, Josua hat den reinen Kopfbund, Serubbabel das Anrecht auf den Edelstein der Krone erhalten, daher 4, 14: „Das sind die beiden Söhne des Öls, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.“ Seit wann wurde denn ein Statthalter gesalbt? Die falsche Deutung Wellhausens, Nowacks und vieler anderer mag uns übrigens noch den richtigen Fingerzeig geben, wie es kommt, dass sich v. 6—10 in dies Kapitel verirrt haben.

Mit dieser Vision also ist Serubbabel definitiv zum Könige von Gott ausersehen, aber Sacharja arbeitet noch weiter auf dies Ziel hin. Noch 6, 9 ff. haben die Brüder aus der babylonischen Gola Gold und Silber gesandt; dass die Überbringer wirklich zugleich auch ermunternd und anfeuernd in die Bestrebungen der heimatlichen Gemeinde eingreifen sollten, ist sehr wohl möglich; im Texte steht allerdings nichts davon. Jedenfalls erhält Sacharja den Befehl, aus dem Metall eine Krone für Serubbabel anzufertigen, und der neu heimgekehrten Gola mitzuteilen, was im Rate Gottes beschlossen: Zemach wird König sein, „er wird den Tempel Jahwes bauen, er wird Hoheit gewinnen und sitzen und herrschen auf seinem Throne“, Josua wird Hoherpriester zu seiner Rechten und Ferne, eben die babylonischen Juden, werden kommen und mit am Tempel bauen. Mit einer sich daraus ergebenden Mahnung an den Rest der Exilierten, sofort heimzukehren, wird die Rede geschlossen haben, der Schluss v. 15 aber

ist verstümmelt. Vorläufig ist auch diese Krone wie der Diamant dem Hohenpriester zur Aufbewahrung übergeben; in dem jetzigen v. 14 ist freilich besonders das „der Tempel", aber auch anderes verdächtig. Wir haben diesen Abschnitt gleich so reproduziert, wie er sich nach richtiger Textemendation gestaltet (vgl. bes. Wellhausen z. St.). v. 12 wie 14 zeigen deutlich, dass zunächst nur von einer עֲטָרָה die Rede gewesen, während man in späterer Zeit auch dem Hohenpriester eine solche zudachte.

6) Wir können nunmehr das Bild der messianischen Erwartung, wie es uns bei Haggai und Sacharja entgegengetreten ist, zusammenfassen. Sobald der Tempel erbaut, wird Gott wieder in die Mitte seines Volkes einziehen, Israel wird aus allen Landen gesammelt, die Völker werden ihm ihre Schätze darbringen und sich dienend und denselben Gott verehrend anschliessen, Juda wird ein fruchtbares, glückliches, überreich bevölkertes Land, und an die Spitze desselben wird Serubbabel, der Spross aus Davids Haus, treten; er ist bereits von Gott zum Könige erwählt, und das Diadem ist ihm bereitet. In dieser festen Erwartung sieht man der Beendigung des Tempelbaues entgegen. Meyer hat p. 86 f. mit grosser Bestimmtheit behauptet, schon aus der ganzen Vision 1, 7—6, 15 merke man, wie matt trotz allen Vertrauens auf ein göttliches Wunder die Hoffnung geworden, aus dem letzten Orakel c. 7, 8 (518) sähe man vollends, wie bereits der Traum eines messianischen Reiches verflogen sei, und man gesucht, sich mit der bittern Enttäuschung auseinanderzusetzen, „die matte Art, wie Sach. 8, 13 von dem zukünftigen Heile redet, ist ungemein bezeichnend für die Stimmung".

Ich glaube, das ist ungefähr gerade das Gegenteil von dem was richtig ist. Richtig daran ist nämlich nur, dass man aus den Reden Sacharjas merkt, wie es draussen in der Welt ruhiger geworden; die Erde bebt nicht mehr wie beim Auftreten Haggais. Aber um so gewaltiger erscheint das Vertrauen und die Glaubensgewissheit Sacharjas, der unbekümmert darum verkündet: zur Erde mit dem grossen Berge, der die Krönung eines der politisch unbedeutendsten Statthalter zum Könige vorbereitet. Meyer mag die Stimmung matt finden, aus der 8, 13, 20 ff. hervorgingen, andere werden gerade das Gegenteil heraushören. Ausserdem

muss man die Frage in Betracht ziehen, welche das Haus des Elsarezer 7, 1 ff. gestellt hat, um zu verstehen, dass Sacharja in diesem konkreten Falle etwas zögernd antworten musste. Der Tempel ist ja noch nicht fertig, es ist noch zwei Jahre daran gebaut, darf also die alte Sünde schon ganz als gesühnt, die Trauer ganz als aufgehoben gelten? Eigentlich sollte das alles doch erst mit der Vollendung des Gotteshauses beginnen; kein Wunder also, dass der Prophet die Konzession zum Nichtfasten mit sehr ernsten sittlichen Ermahnungen verbindet, die dem leicht sich in fleischliche Hoffnungen versenkenden Volke besonders nötig waren. Wenn er aber trotzdem schliesst: „Die Fasten — werden dem Hause Juda zu Freuden, Jubel und frohen Festen werden," so ist das nur ein Zeichen, wie felsenfest gewiss er seiner Sache ist.

Dass der Propheten Botschaft im Volke einen fruchtbaren Boden gefunden, zeigt neben dem erneuten Eifer zum Tempelbau eben gerade diese Gesandtschaft, das Volk will jetzt sogleich die Freudenzeit beginnen; dass jene Botschaft bis nach Babylon gedrungen, kann man vielleicht aus 6, 9 ff. schliessen. Anderseits muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine gewisse Strömung im Volke einer Krönung Serubbabels misstrauisch, wenn nicht feindselig gegenüberstand; es ist dieselbe, die sich schon bei der ganzen in messianischen Hoffnungen unternommenen Heimkehr und dem Wiederaufbau Jerusalems geltend machte, die levitisch-priesterliche. Sehr treffend ist die Bemerkung Wellhausens zu 6, 13: „Lehrreich ist die zum Schluss ausgesprochene Hoffnung, dass der Priester und der König sich gut vertragen würden. Es erhellt daraus, dass in Wahrheit eine Art Eifersucht zwischen ihnen bestand." Sacharja hat sie zu beseitigen gesucht, wir müssen jenes aber für künftige Schlüsse im Auge behalten. Jedenfalls ist das Gesamtbild, welches wir von Haggai und Sacharja mit hinwegnehmen, dies, dass das Gros des Volkes in grösster Spannung dem Tage der Vollendung des Tempelbaues entgegensah, denn Grosses, Neues, Unglaubliches (8, 6) sollte sich dann ereignen, der Königsstuhl war schon aufgerichtet, Gott selbst hatte es befohlen und verkünden lassen.

## Kapitel II.

# Die messianische Erwartung in den Büchern der vorexilischen Propheten.

### § 1. Der Inhalt der Weissagungen.

Zweimal verweist Sacharja in den kurzen von ihm erhaltenen acht Kapiteln auf die früheren Propheten und setzt das von ihnen Verkündete als im Volke bekannt voraus. Das erste Mal ist es ein allgemeines auf den Hauptinhalt ihrer Reden bezügliches Citat: „So spricht Jahwe der Heerscharen: kehret doch um von euren bösen Wegen und von euren bösen Handlungen.“ Sacharja fährt dann fort: die Väter, zu denen diese Worte gesprochen, sind dahin und ebenso die Propheten, die sie gesprochen haben. Aber die Worte selbst haben sich als lebensfähig, wirkungskräftig, die Drohungen als wahr bewiesen, nämlich im Exil (scil. und geradeso sind nun auch die folgenden Worte wahr, darum hört auf sie) 1, 4—6.

Das andere Mal, als er betreffs des Fastens um Rat gefragt wird, ist es ein mehr bestimmtes Citat aus den früheren Propheten, das er gibt: „Wahrhaftiges Gericht richtet, und Liebe und Barmherzigkeit übet jeder an seinem Nächsten. Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme vergewaltigt nicht und denket nicht in eurem Herzen auf das Übel eures Bruders“ 7, 7—10. Es fallen uns dabei sogleich Stellen wie Am. 5, 24; Jes. 1, 17; 5, 23; Hos. 6, 6 u. s. w. ein, ohne dass das Citat wörtlich einer von diesen entspräche. Sehen wir mithin aus dieser Art des Citierens auch, wie wenig etwa damals schon die Schriften der älteren Propheten kanonisiert waren, so bemerken wir doch anderseits, dass ein Sacharja sich geistig von ihnen abhängig fühlt und dass er ihre Schriften als bekannt im Volke voraussetzt, dieselben also damals viel gelesen wurden.

Nun hat man mit Recht immer schon darauf hingewiesen,

dass Juda im babylonischen Exil, wo ihm Tempel und Opfer fehlten, angefangen haben muss, bei den sabbatlichen Zusammenkünften sich mit diesem geschriebenen Worte Gottes zu beschäftigen, um so doch einen Ersatz zu haben, dass infolgedessen der Sabbat sowohl wie diese Schriften eine Bedeutung für das Volk gewonnen, die sie früher nicht besessen. Urim und Tummim gab es nicht mehr Esra 2, 63, auch die grossen originellen Geister, zu denen Gott unmittelbar sprach, wurden immer seltener. Kein Wunder daher, dass man sich daran gewöhnte, bei allen wichtigen Sachen die Schriften der früheren Gottesmänner zu Rate zu ziehen. Und wenn nun offenkundig ein Mann wie Sacharja, als ihm die Frage betreffs des Fastens vorgelegt wurde, sich in den Schriften seiner Vorgänger umgesehen hat, wie die wohl darüber urteilten, so ist es erst recht verständlich, dass man diese zu Rate zog, wenn es sich um Lebensfragen des Volkes handelte. Als das Morgenrot der Freiheit in Babylonien anbrach, als es sich um die verschieden beantwortete Frage handelte, ob man heimziehen solle, als über die Neuorganisation der Gemeinde, über den Tempelbau, über die ganze Zukunft Judas diskutiert wurde, da werden gerade die älteren prophetischen Schriften Ausschlag und Direktive für die Pläne, Entschlüsse und Hoffnungen haben geben müssen. Wollen wir also die messianische Erwartung der Heimgekehrten richtig verstehen und darstellen, so haben wir auch jene in den Kreis unserer Erörterung zu ziehen. Was sagten die Schriften der älteren Propheten von der Neuaufrichtung des Gottesreichs, die mit der Heimkehr aus dem Exil bezw. der Vollendung des Tempelbaues vor sich gehen sollte? Das Argument, mittels dessen man vielleicht eine solche Skizzierung als unnötig hinzustellen versuchen möchte, dass nämlich Sacharja gerade bei dem, was er dem Serubbabel und von demselben verheisst, nie auf die früheren Propheten hinweise, dies Argument ist von uns schon in I § 1 als eine falsche Ausdehnung des argumentum e silentio zurückgewiesen.

Was war es nun, das man bei den vorexilischen Propheten auf die Heimkehr, die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches und das neue Königtum Bezügliches fand? Die Stellen, die hiefür besonders und offenkundig in Betracht kommen, sind Hos. 2, 1—3,

18—25; 3, 5; 14, 6—9; Amos 9, 11—15; Jes. 2, 1—4; 4, 2—6; 9, 1—6; 11, 1—16; Micha 2, 12, 13; 4, 1—7;[1]) 5, 1—14; Jer. 23, 5, 6; 30, 8 f., 21; 33, 14—18, 26. Diese Stellen im einzelnen exegetisch zu behandeln, ist hier natürlich nicht der Ort, nur darauf haben wir hinzuweisen, dass in der Hauptsache hier überall ganz dasselbe verheissen wird, was Haggai und Sacharja verkündeten und bestimmt von der allernächsten Zukunft erwarteten.

Vergleichen wir beides auf die oben herausgestellten fünf Punkte hin, so finden wir den ersten, dass Jahwe dann zu seinem Volke, speziell zu seinem Hause zurückkehren werde, in den Büchern der vorexilischen Propheten allerdings nicht. Es ist das nicht ganz bedeutungslos, wie wir sogleich sehen werden. Dagegen, der zweite Gedanke einer Sammlung des versprengten Volkes wird klar auch hier ausgesprochen Hos. 2, 1 ff.; Jes. 11, 11—16; Micha 2, 12 f.; 4, 6 f.; 5, 2; Jer. 3, 18; 31, 8, 10 f. u. s. w.; in diesen Stellen tritt aber auch zugleich eine Rücksichtnahme auf Ephraim vielfach hervor, die wir bei Haggai und Sacharja nicht ausdrücklich finden. Dass drittens die Völkerwelt Israel dann unterthan sein wird oder dass sie sich dienend seinem Gotte anschliessen wird, ist ein auch diesen prophetischen Stellen durchaus vertrauter Gedanke Amos 9, 12; Jes. 9, 6; Micha 5, 7 f.; geistigreligiöse Abhängigkeit Jes. 2, 1 ff.; 11, 10; Micha 4, 1 ff. Nur wird man hier keinen Beleg dafür finden, dass die Völker ihre Schätze als Geschenk darbringen (Jes. 18, 7 ein konkreter Fall).

Das vierte Moment, dass Israel ein wunderbar glückliches, reich gesegnetes, zahlreiches Volk und sein Acker überaus fruchtbar sein wird, dass Kanaans Bewohner in Frieden und Sicherheit wohnen werden, finden wir besonders schön ausgeführt Amos 9, 13 ff.; Hos. 2, 20—25; 14, 6 ff.; Jes. 11, 4 ff.; Micha 4, 4; 5, 3, 6; besonders Jer. 31; 33. Man wird in Bezug auf diesen Punkt wohl nur konstatieren können, dass diese Schilderungen überschwänglicher sind als die des Sacharja. Vollends der letzte Punkt, dass an der Spitze des Volkes, sobald die Gerichtskatastrophe vorüber, ein König, ein Spross aus Davids Hause stehen wird, tritt fast überall klar und unzweideutig hervor. Stellenweise wird einfach geweissagt, die fallende

[1]) Über Micha 4, 8—14 vgl. IV § 1, über Ezechiel I § 2, 5.

Hütte Davids werde wieder aufgerichtet Am. 9, 11, Israel werde sich bei der Errettung ein Oberhaupt wählen Hos. 2, 2, werde sich einem König aus Davids Haus zuwenden 3, 5; Jer. 30, 9, 21, aus Bethlehem würde der Herrscher stammen Micha 5, 1. Stellenweise aber werden direkt seine Namen schon genannt, er wird gefeiert, als sei er schon gegenwärtig, seine Eigenschaften, seine Art, gerecht zu regieren, sein Vorrecht, Gott nahen zu dürfen, wird genannt Jes. 9, 1—6; 11, 1 ff.; Jer. 23, 5, 6; 30, 21. Die Sprache wird gehoben, wenn auf ihn die Rede kommt, es wird gejubelt und gejauchzt. Hier lässt sich ein kleiner Unterschied insofern aufweisen, als Sacharja und Haggai von der besonderen Gerechtigkeit, in der der Messias regieren wird, nichts ausdrücklich sagen.

Wir haben absichtlich beide Arten der messianischen Erwartung mit einander verglichen. Man sieht, es ist durchaus keine knechtische Abhängigkeit vorhanden, es sind auch keine schablonenhaften Schemata, nach denen sich die Hoffnung gestaltet. Eine reiche Mannigfaltigkeit im einzelnen und zwischen den beiden Kategorien unter einander ist vorhanden, im allgemeinen der Unterschied zwischen der Erwartung solcher Dinge, deren Erfüllung noch aussteht, und solcher, deren Erfüllung schon im Werden begriffen ist. Aber die Grundgedanken sind ganz dieselben. Je näher die Erfüllung kommt, um so bestimmter und konkreter werden die Ausdrücke, um so mehr tritt einzelnes zurück, was früher gehofft war (Sammlung Ephraims, einzelne Epitheta des Messias), anderes neu hervor (die Heiden werden durch ihre Schätze den Tempel reich machen, vor allem: erst muss Gott selbst kommen). Aber nun stelle man sich vor: alle jene prophetischen Schriften waren im Volke bekannt, aus ihnen wurde vorgelesen, ihr strafendes Wort hatte sich furchtbar erfüllt, sollte man nicht erst recht ihren verheissenden Worten Glauben schenken? Schon einem Haggai und Sacharja gelang es, das widerstrebende Volk zum Tempelbau anzufeuern, mussten die Schriften jener Propheten nicht noch viel intensiver die Gedanken, Hoffnungen und Thaten des Volkes bestimmen? Musste es nun nicht wirklich durch das ganze Volk hindurchzucken: jetzt oder nie, jetzt hat die Sammlung Israels begonnen, jetzt muss auch

der König aus Davids Haus erstehen, der nasi (diesen Titel führt Sesbazar Esra 1, 8, also hernach auch Serubbabel) ist ja schon da, ist schon heimlich gekrönt Sach. 6, 11. Musste nicht ganz Juda fieberhaft dem Augenblicke entgegensehen, wo der letzte Stein in den Bau des Tempels eingefügt wurde?

## § 2. Die Echtheit der Weissagungen.

Absichtlich sind wir im Vorhergehenden von der Voraussetzung ausgegangen, dass die genannten Stellen authentisch auf die betreffenden vorexilischen Propheten zurückzuführen seien. Wir dürfen indes nicht ganz an einer Hypothese vorübergehen, die in neuerer Zeit immer energischer auftritt, nämlich derjenigen, dass jene Perikopen sämtlich exilischen oder nachexilischen Ursprungs seien, Verheissungen, den einstigen Drohungen eingefügt. Dieselbe ist systematisch jüngst durchgeführt von P. Volz: Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, als ihre sonstigen Hauptvertreter dürfen wohl genannt werden Stade, Marti und Cheyne, auch Hackmann, der wenigstens die sämtlichen jesajanischen Perikopen in die exilische bezw. nachexilische Zeit verwies (Die Zukunftserwartung des Jesaja). Danach wäre also die Hoffnung auf den grossen König der Zukunft entstanden, nachdem das empirische Königtum vernichtet war, und zwar geboren aus dem vorexilischen Glauben an die Unvergänglichkeit der davidischen Dynastie. Diese Annahme ergibt zweifelsohne eine glatte und einleuchtende Entwickelung, sie hat für uns sogar etwas ganz besonders Bestechendes, denn, trifft sie zu, so erhellt noch viel mehr, wie viele in der Zeit des zu Ende gehenden Exils und bei der Heimkehr mit Hand, Mund und Herz dafür thätig waren, dass nun ein glänzendes gottgesegnetes Königtum wieder aufgerichtet würde.

Die Hypothese von Volz hat indes, wenn ich recht sehe, bis jetzt mehr Ablehnung als Zustimmung gefunden. Ich vermute dafür drei Gründe. 1) Die Hyperkritik, mit der Volz an andern Punkten vorgeht (z. B. in der Losreissung von Hos. 4—14 und 1—3, wo doch gerade die feinsten Grundgedanken dieselben sind vgl. z. B. Beiträge II p. 261, in der Verwerfung der Echtheit

von Hos. 2), diskreditiert auch seine Schlüsse betreffs der messianischen Stellen. 2) Er hat diese zu sehr isoliert von der Zukunftserwartung der Propheten im allgemeinen, und, wo er dieselben berücksichtigt, wie den שְׁאָר des Jesaja u. s. w., dieselben nicht genügend zur Geltung kommen lassen. 3) Er hat vor allem nicht den Boden aufgezeigt, auf dem nun wirklich jene Perikopen entstanden sein sollen. Die allgemeine Bezeichnung „exilische oder nachexilische Zeit" ist zwar in der alttestamentlichen Kritik sehr modern, aber doch geradezu trivial. Damit, dass man etwas als nicht vorexilisch erweist, ist die Arbeit doch immer erst halb gethan; jene Zeiten müssen gegenwärtig die allerwidersprechendsten Litteraturprodukte in sich bergen. Es ist nachgerade die wichtigste Pflicht geworden, hier mit allen Mitteln mehr, als bisher geschehen, die einzelnen Unterperioden zu scheiden und wieder festen Boden zu gewinnen.

Immerhin ist es ein verdienstliches Werk, dass Volz zum erstenmal versucht hat, die Hypothese systematisch zu begründen. Mehr ist sie freilich nicht. Ich selbst fühle mich sogar noch durch drei weitere Punkte von ihm getrennt: 1) Den Gedanken eines Spezialbundes Gottes mit dem Davidshause halte ich für viel älter als Volz, der ihn in die Zeit Josias verlegt. Hier kann man keine genügende Genesis für denselben finden, er wird so alt sein wie dies Haus selbst vgl. 2 Sam. 7, 5, 9; 23, 1 ff.; Jes. 16, 5, auch Gen. 49, 10; Num. 24, 17. 2) Die Messiasidee steht nicht in einem inneren Widerspruche zur Predigt der Propheten; vielmehr war dieselbe möglich, ja wahrscheinlich, sobald es zu einem offenen Konflikte zwischen einem empirischen König und den Propheten kam; also seit dem Renkontre zwischen Ahas und Jesaja. 3) Die ganze Auffassung, die Volz von der Messiasidee hat, dass nämlich derselbe fast ganz eine politische Figur gewesen, kein religiöser Faktor der Heilszeit, dass der Messiasidee jede unmittelbar religiöse Beziehung zur Völkerwelt fremd sei, halte ich für grundfalsch, wie besonders V § 3 lehren wird, vorläufig vgl. Jes. 11, 1—10; Jer. 30, 21.

Aber mit diesen Einwänden ist natürlich noch in keiner Weise bewiesen, dass die betreffenden Stellen, um die sich die Debatte dreht, wirklich authentisch sind. Dieselben könnten ja

so starke, konkrete Argumente in sich bergen, dass es nicht als möglich erscheint, gerade sie für vorexilisch zu halten. Und gerade in dieser Beziehung sind nun thatsächlich von den oben genannten Gelehrten so viele Momente beigebracht, dass allerdings ein Zweifel an der Echtheit vielfach als berechtigt erscheint. Da ich nun glaube, einen sicheren Boden für die Möglichkeit der Entstehung einzelner Perikopen aufzeigen zu können, nämlich zwischen dem Auftauchen der Perser am politischen Horizont und dem Auftreten Haggais, und da es jedenfalls immer gut ist, eine Hypothese sich erst bis in ihre äussersten Konsequenzen auswirken zu lassen, so werde ich im folgenden meine Stellung zu dem Problem im einzelnen kurz darlegen. Übrigens ziehe ich nur die Stellen in Betracht, in denen wirklich direkt oder indirekt von dem Könige aus Davids Haus gehandelt wird, lasse also alle in weiterem Sinne messianischen Stellen, da sie für unsere Untersuchung nicht in Betracht kommen, beiseite.

1) Hos. 2, 1, 2 sprengen in unerträglicher Weise den Zusammenhang. Das „sie werden heraufziehen aus dem Lande", setzt auch Juda als im Exil befindlich voraus, wovon bei Hosea überhaupt keine Rede. Wir haben hier also eine Interpolation vor uns, die uns in die letzte Zeit des Exils führt. Dagegen ist mir die Echtheit von 3, 5 sehr wahrscheinlich vgl. Beiträge II p. 211.

2) Am. 9, 11. Das כִּימֵי עוֹלָם wäre am Ende des Exils natürlicher, ist aber nicht ausschlaggebend vgl. Jes. 1, 26; Jer. 2, 20. Eine „fallende Hütte" konnte Davids Haus schon seit der Reichsspaltung genannt werden, wennschon die Bezeichnung, vgl. überhaupt v. 11 b, auch in der exilischen Zeit passend war. Ein Argument gegen exilische Entstehung (so früher Cornill, wir desgl.) würde der Ausdruck nur enthalten, wenn die gens davidica überhaupt von den Babyloniern ausgerottet wäre, doch vgl. 2 Reg. 25, 27 ff. Über das Verhältnis der Hoffnung zu den sonstigen Gedanken des Amos vgl. Beiträge I p. 116 f. Also: non liquet.

3) Jes. 4, 2 ff. ist allerdings ein sehr unvermittelter Übergang. Aber das könnte Schuld der Redaktoren sein. Dagegen ist für mich frappierend die versteckte und doch handgreifliche Anspielung auf den zu צֶמַח und פְּרִי הָאָרֶץ umbenannten זְרֻבָּבֶל. (Vgl. das zu Sach. 6, 12 Bemerkte, auch das הוֹד daselbst 6, 13.)

Dass derselbe ebensowohl צ ״יהוה wie צ ״דָּוִד genannt werden konnte, geht doch aus Jer. 23, 5 f., besonders aber 33, 15 klar hervor. Dieser Spross wird die Zierde und Ehre, die Majestät und Herrlichkeit der Entronnenen sein. (Vgl. zu der Beziehung der תִּפְאֶרֶת auf die Krone Jes. 28, 1, 4, 5; Ez. 16, 12; Jes. 62, 3, zu v. 4 vgl. Sach. 3, 4, 9; 5, 1 ff.) So haben es richtig, nur nicht so konkret schon die altkirchlichen Ausleger verstanden, interessant ist auch die auf falsche Wege geratene Vermutung Lagardes (bei Duhm p. 31). Wäre die Weissagung jesajanisch, so wäre natürlich die persönliche Deutung ausgeschlossen, da weder der Prophet sich selbst noch vollends seine Zuhörer ihn hätten verstehen können. Die Kollektivdeutung ist ebenso unmöglich, da der צֶמַח der פְּלֵיטָה gegenübergestellt wird. Man müsste es also mit Duhm und vielen anderen verstehen von „Wein, Granatäpfeln, Feigen, Balsam, Honig u. s. w.“. Das darf hoffentlich von jetzt an als Verlegenheitsauskunft gelten. Gewiss haben die Juden all dergleichen in reichstem Masse erhofft, aber ihre צְבִי und כָּבוֹד, ihre גָּאוֹן und תִּפְאֶרֶת sahen sie denn doch in etwas anderem. Diese Perikope ist also dem Sacharja etwa gleichzeitig.

4) Jes. 9, 1—6. Dass diese Weissagung in ihrem Kontexte isoliert dasteht (Cheyne, Einleitung p. 42—44) ist für mich kein Beweis. Ebensowenig kann ich hier dem sprachlichen Argumente eine Beweiskraft zuerkennen. So dankenswert die Tabellen Cheynes sind, so müssen wir doch, nachdem die neuere Kritik noch wieder jede Schrift der 8 vorexilischen Propheten mindestens auf die Hälfte ihres Bestandes reduziert hat, einfach eingestehen, dass wir einen sicheren Massstab für die vorexilische poetisch-prophetische Sprache nicht mehr besitzen. Die sachlichen 6 Argumente, die Cheyne p. 45 erbringt, sind bis auf das letzte sämtlich derart allgemein, dass es leicht wäre, sie zurückzuweisen, und dasselbe gilt von der Beweisführung bei Volz p. 58 f. (Vgl. hiegegen Kittel-Dillmann z. St.) Aber das sechste Argument Cheynes verdient allerdings Beachtung. Wer ist überhaupt dieser König? Es ist ja im Vorhergehenden nie von ihm die Rede gewesen, und doch wird vorausgesetzt, dass kein Hörer in Zweifel sein kann (dass der Immanuel 7, 14—16 ein Kollektivum, ist jetzt wohl allgemein anerkannt). Und dem ist die Frage von

Volz anzufügen: Ist der Messias Urheber der Befreiung und der Vernichtung des Feindes oder kommt er erst, nachdem diese durch Jahwe vollbracht ist? Nach dem Kontexte kann man sich doch nur für letzteres entscheiden, während man in Jesajas Zeit jenes erhoffen musste. Freilich, man kann schliesslich auch auf diese Fragen eine Antwort finden; der beste Beweis dafür ist, dass ein so scharfer Kritiker wie Duhm an der Echtheit der Weissagung keinen Anstoss genommen hat. Ihm aber ist wieder entgegenzuhalten, dass es ein zwingendes Argument für die Echtheit ebensowenig gibt. Denn die Deutung des Sklavenvogtes v. 3 auf die Babylonier ist mindestens ebenso passend wie die auf Assur vgl. Jes. 47, 6; Jer. 30, 8, aus v. 4 lässt sich überhaupt nichts beweisen, bis etwa der כאן bei Assyrern, Babyloniern oder Persern nachgewiesen wird, im übrigen vgl. Ez. 39, 9, und der „Beutevater" beweist nichts, weil die Übersetzung falsch ist (vgl. Beiträge II p. 220). Kurzum, das Problem ist vorläufig noch nicht sicher zu lösen.

Und doch glaube ich dasselbe fördern zu können, wenn ich den Boden aufzeige, auf dem allenfalls die Weissagung plötzlich für uns eine ganz konkrete Gestalt gewinnen würde: als der Untergang Babylons durch die Perser unmittelbar bevorstand, und gleichzeitig Serubbabel geboren wurde. Die Vernichtung geht von Gott aus, durch Koresch, einen Helden wie einst Gideon, Bürgschaft für seinen Sieg und die Befreiung des geknechteten Volkes ist die Geburt des Knaben in der Davidsfamilie, er wird nun den Thron Davids aufrichten, die Herrschaft wird auf seine Schulter kommen. Dass diese Annahme sehr viel Ansprechendes hat, wird zugegeben werden müssen. Das Ganze würde sehr lebensvoll werden. V. 1: אֶרֶץ צַלְמָוֶת wird, wie noch häufiger אֶרֶץ צִיָּה auch sonst vom Exil gebraucht vgl. Psalm 23, 4. 6; 63, 2; 68, 7; Jes. 45, 19; Ez. 19, 13; Sach. 9, 11 etc. v. 2: lies הַגּוֹלָה? v. 3: vgl. Jes. 47, 6. v. 5: würde so erst recht verständlich. Zu פֶּלֶא vgl. Sach. 8, 6. יוֹעֵץ ist schliesslich wie אֵל, אָב und שַׂר einfach = Herrscher vgl. Micha 4, 9. v. 6: Das לְהָכִין passte jedenfalls besser auf eine Wiederaufrichtung.

Aber freilich, mehr als eine den einen wohl mehr den anderen weniger ansprechende Vermutung ist dies vorläufig nicht. Nur eins möchte hiermit erreicht sein, dass nämlich solche Sätze jetzt

verschwinden wie der von Cheyne p. 45: „Sieht die Weissagung nicht mehr aus wie die Vision eines frommen Schriftstellers nach dem Exil, als die davidische Dynastie gestürzt war?“ Durch diese blasse, saft- und kraftlose Allgemeinheit des „Nachexilischen“ kann ja nur der Geschmack verdorben werden an diesen gewaltigen, kernigen Versen, die, wenn je etwas, eine reale Basis in der Geschichte gehabt haben müssen. Daher behaupte ich das eine mit voller Sicherheit: entweder diese Weissagung ist jesajanisch oder sie gehört an das Ende des babylonischen Exils. Erfüllt hat sie sich ja in beiden Fällen anders, als der Verfasser es sich dachte, im letzten aber wäre sie wenigstens zum Teile bald verwirklicht.

5) Jes. 11, 1—10. Irgend einen haltbaren Grund gegen die Echtheit kann ich hier nicht finden (vgl. dieselben bei Hackmann p. 149, Volz p. 61, Cheyne p. 64 ff.). Wohl lässt das „Reis aus dem Stumpfe Isais und der Schössling aus seiner Wurzel“ sofort an den Zemach denken (vgl. 4, 2 und Sach. 6, 12). Aber vorbereitet ist das ja bei Jesaja durch die Ankündigung der Vernichtung der empirischen Staatsordnung, in die der Untergang des derzeitigen Königshauses eingeschlossen war, vgl. c. 6; 7, anderseits durch das שְׁאָר יָשׁוּב 6, 13; 7, 3. Und wenn Jesaja 1, 26 verkündet, dass Zion wieder eine Rechtsburg werden soll wie in Davids Zeit, so wüsste ich nicht, warum er hier nicht den König des Restes schildern sollte als einen zweiten David und als die charakteristische Eigentümlichkeit seines Regiments die Gerechtigkeit. Schliesslich haben wir denselben Gedanken auch 16, 5. Wenn Volz gegen diese Deutung auf die Gewaltthätigen und Gottlosen v. 4 verweist, die nicht zu dem Reste passten, so ist dagegen nur zu sagen: die Propheten sind keine Dogmatiker und Systematiker vgl. Jes. 65, 20. So gerne ich also zugebe, dass diese Weissagung auch am Ende der exilischen Zeit oder kurz vor Haggai hätte geschrieben werden können, so wenig kann ich einräumen, dass hier ein thatsächlicher Grund gegen jesajanische Abfassung vorliegt. Auch Cheyne p. 66 sagt von seinem Resultat, dass es „nicht so überzeugend, wie wünschenswert wäre“ sei. Und Duhm hat bekanntlich an der Echtheit festgehalten.

6) Micha 5, 1—3. Dieser kleine Abschnitt gehört zu einer

Perikope, die einer historisch-kritischen Behandlung fast die grösste Schwierigkeit im ganzen Alten Testamente darbietet (c. 4 u. 5). Dass dieselbe so, wie sie uns jetzt vorliegt, nicht von Micha herrühren kann, ist allgemein zugestanden; man findet in ihr die direktesten Widersprüche, besonders innerhalb c. 4, vgl. auch das Babel 4, 10. Man muss daher jeden Abschnitt gesondert auf seine Entstehung prüfen. Nun ist Micha 5, 1—3 noch nicht einmal ganz einheitlich, wenigstens ist ja in v. 1 kein Subjekt zu dem יִתְּנֵם v. 2 enthalten, während v. 3 unmittelbar v. 1 fortführt. Immerhin können die 3 Verse sich auf dasselbe Ereignis beziehen, denn es könnte ja nur ein Scheinwiderspruch sein, worauf Volz p. 66 aufmerksam macht: „Nach v. 2 wird der Messias im Exil geboren, nach v. 1 geht er aus Bethlehem hervor."

Spricht nun etwas in v. 1 und 3 gegen Micha als Verfasser? Unvorbereitet käme die Verheissung allerdings bei ihm, und das קֶדֶם wie die יְמֵי עוֹלָם machen das Ende der exilischen Zeit oder den Anfang der nachexilischen geeigneter. Aber eine ganz sichere Handhabe zur Argumentation hätten wir hier nur, wenn wir das צָעִיר לִהְיוֹת etc. sicher übersetzen könnten. Das „so klein, dass du bist" ist ja Unsinn, man müsste es also fassen „zu klein um zu gehören zu". Man sagt freilich, das sei unmöglich, und streicht daher das לִהְיוֹת als Dublette des folgenden. Indes vgl. man den analogen Gebrauch des מְעַט, (s. hierüber Koenig: Lehrgebäude II. 2. § 308 a, der sich allerdings zurückhaltend äussert), desgl. die Verwendung von יָקָר Ps. 49, 9; 116, 15, endlich vielleicht auch Job. 32, 6; eine strikte Parallele lässt sich allerdings nicht erbringen. Hätten wir hier mithin die Aussage, dass Bethlehem nicht zu den Clans in Juda gehöre, so würde das ein entscheidendes Indiz gegen die vorexilische Entstehungszeit sein, denn in dieser bildete es sicher einen eigenen Gau. Vgl. 1 Sam. 20, 6, 29; 2 Sam. 23, 15. Dagegen können wir schliessen, dass trotz Esra 2, 21 von der Zeit der Heimkehr bis zu der Nehemias Bethlehem den Juden nicht gehörte, sondern den Kalibbitern, die sich jenen erst später amalgamierten, und würden wir hier sehen, wie man sich mit dieser Thatsache abgefunden. Vgl. Sach. 7, 7 b; Neh. 3, 2 ff. und besonders Meyer p. 107 f.; 117—19. [1])

[1]) Bekanntlich hat Stade Z. f. a. W. 1883 p. 1 ff. behauptet, dass Bethlehem

Sollte dies Argument sich als stichhaltig bewähren, so wäre damit bewiesen, dass diese Perikope sich unmittelbar auf Serubbabel bezieht, der aus Bethlehem stammte (v. 1), aber im Exil geboren wurde, da die Stunde der Rettung und Heimkehr kam (v. 2). Ihre jetzige Stellung verdankt die Weissagung jedenfalls der Anordnung nach Stichworten. Noch möchte ich hinzufügen, dass ich keinen Grund sehe, v. 4 und 5 von dem vorherigen loszureissen. Das ist meistens nur Folge einer falschen Deutung des שָׁלוֹם v. 4,[1]) welches zunächst überhaupt nicht Friede, sondern Glück, Heil bedeutet (vgl. Beiträge II p. 239). In diesem Falle hätten wir das Assur auf den Satrapen von Syrien zu deuten, der zunächst die Exekutionspflicht gegen etwaige autonome Gelüste des jüdischen Statthalters hatte vgl. Esra 5, 3 ff., falls wir nicht nach Analogie von Esra 6, 22 direkt Persien darunter zu verstehen haben.

Kurzum, wahrscheinlich ist hier nachexilische Entstehungszeit, wennschon dieselbe nicht als sicher erwiesen gelten kann.

7) Jer. 23, 5, 6. Die Echheit steht nicht ganz fest. Freilich, darauf ist kein Gewicht zu legen, dass die Hoffnung auf den Einen Herrscher derjenigen auf die vielen Hirten 23, 4; 3, 15 widerspreche (Volz), denn dieser Widerspruch ist kein absoluter. Auch das צֶמַח דָּוִד wäre bei Jeremia sehr wohl möglich, besonders, wenn Jes. 11, 1 jesajanisch ist, obschon dies Bild durch Ez. 17, 22 noch besser vorbereitet wäre. Bedenklich macht mich aber das מָלַךְ מֶלֶךְ, was ja zu einer Zeit, da wirklich noch das Königtum bestand, kaum ausdrücklich gesagt wäre, da es sich dann von selbst verstand und inhaltsleer gewesen wäre, dagegen zu einer Zeit des aufgehobenen, nicht existierenden Königtums sehr verständlich war vgl. Sach. 6, 13 b; Gen. 36, 31. Das תִּוָּשַׁע und צִדְקֵנוּ sind denn ja auch die Ausdrücke Deuterojesajas für die Rettung aus dem Exil und überhaupt aus der Fremdherrschaft (v. 7 und 8 sind thatsächlich späteren Datums vgl. LXX). Setzen wir also den Fall, die Verse stammten nicht von Jeremia, so

Ephrat auch schon ein Indiz nachexilischen Ursprungs sei, doch muss man Künen, Wildeboer, Nowack u. a. darin recht geben, dass dies nicht nötig ist.

[1]) Übrigens lässt das sonst merkwürdige וְהָיָה זֶה fast vermuten, dass dies שְׁלוֹם aus שְׁמוֹ korrumpiert ist, dass hier also einst wie Jes. 9, 5; Jer. 23, 6 Name oder Namen des Königs folgten. Doch gibt auch der M.T. einen guten Sinn.

würde sich das צֶמַח unmittelbar auf Serubbabel beziehen, Sacharja nicht aus dieser Stelle entlehnen, aber auch diese nicht aus ihm; vielmehr würden beide in gleicher Weise Ausdruck der Hoffnung sein, die die Heimkehrenden bezw. Heimgekehrten auf den zum Spross Davids oder des Landes umbenannten „Spross Babels“ in ihrer Mitte setzten.

8) Jer. 30, 4—8, 9, 18—22. Einen ganz sicheren Grund, dies Kapitel dem Jeremia abzusprechen, kann ich nicht finden. Allerdings ist v. 16 und 18 die Zerstörung Jerusalems als Thatsache der Vergangenheit vorausgesetzt, auch das קֶדֶם v. 20 macht bedenklich. (Vgl. Giesebrecht z. St. u. p. 265 f., Smend, alttest. Relgesch. p. 240 f.) Aber dies alles ist doch durch v. 1—3 genügend vorbereitet. Zuzugeben freilich ist, dass sich das Kapitel aus der Zeit der Heimgekehrten a u c h sehr gut verstehen lässt und dass überhaupt die ganze Erwartung von c. 30 und 31 engstens mit der Sacharjas verwandt ist vgl. 30. 10, 18 f.; 31, 4 f., 8, 12, 16, 21, 24 f., 27 f. (nur 31, 31—34 verraten sicher spezifisch jeremianischen Geist). Indes darauf muss aufmerksam gemacht werden, dass falls 30, 21 sich nicht auf den Hohenpriester, sondern auf den Messias bezieht, was, die Einheit des Kapitels vorausgesetzt, v. 9 und 18 verlangen würden, wir hier eine kleine Differenz mit Sach. 3, 7 hätten, eventuell eine Illustration zu der Veranlassung von Sach. 6, 13.

9) Jer. 33, 14—26. Dass dieser ganze Passus, der auch bei LXX fehlt, nicht von Jeremia stammt, ist gewiss, vgl. nur v. 14 und im übrigen die ruhig abwägende Argumentation bei Giesebrecht. Anderseits ist das כֹּהֲנִים הַלְוִיִּם v. 18 vgl. 21, 22 ein sicherer Beweis dafür, dass der Abschnitt vor der Einführung des Priesterkodex entstanden vgl. Jes. 66, 21; Mal. 2, 4—7. Dass er aber dann am besten in die Zeit Serubbabels und Josuas zu verlegen, wird zugegeben werden, man wird sofort an Sach. 3; 4; 6, 9—14 erinnert. Warum fehlt der Abschnitt denn in LXX? Ein innerer Grund zur Fortlassung lag nicht vor. Offenbar war die Schrift Jeremias in der Zeit Sacharjas schon in mehreren Handschriften vorhanden, und, wenn in der einen ein solcher Passus eingefügt wurde, so konnten damit nicht zugleich die sämtlichen anderen im Volke befindlichen umredigiert werden.

Nachdem ich mich bemüht, das Problem sine ira et studio zu prüfen, und mich auch nicht gescheut, vielfach rückhaltlos das: non liquet einzugestehen, suche ich mein Urteil zusammenzufassen: dass die sämtlichen auf den Messias bezüglichen Stellen exilischen oder nachexilischen Ursprungs seien, ist nicht bewiesen, und da die Möglichkeit der Erwartung desselben schon bei den vorexilischen Propheten gewiss und innerlich motiviert ist, so wird man nach wie vor anzunehmen haben, dass die Hoffnung auf einen glücklichen, mächtigen und gerechten König aus Davids Haus und nach Davids Art schon in vorexilischer Zeit blitzartig hier und da aufgetaucht ist; das macht das Fortbestehen in der trüben Zeit des Exils bei Ezechiel auch verständlicher. Und anderseits wird durch den ganzen Charakter der in § 1 aufgezählten Weissagungen, vor allem durch den Umstand, dass nie auf den Tempelbau in ihnen Rücksicht genommen, gewiss, dass sie durchgehends älter sind als Haggai und Sacharja. Aber das Richtige an dieser neuen Hypothese ist, dass einzelne der auf den Messias bezüglichen Stellen erst in der Zeit des zu Ende gehenden Exils und in den Jahren nach der Heimkehr eingeflochten sind, mit der bestimmten Abzielung auf Serubbabel, den Spross aus Davids Haus, und dass überhaupt erst in dieser Zeit die messianische Erwartung ein Ganzjuda, Propheten und das Gros des Volkes in gleicher Weise bewegender und elektrisierender Gedanke geworden.

Dass für die Frage, die uns beschäftigt, das ganze Problem nicht von ausschlaggebender Bedeutung, ist gewiss. Zugegeben auch, alle jene Stellen seien wirklich vorexilisch, so wurden sie doch von dem heimkehrenden Volke gelesen und mussten dann aller Augen auf Serubbabel lenken; von ihm hatten also schon die alten Propheten geredet, schon seit Jahrhunderten hatte Gott sein Kommen vorbereitet. Oder aber, was der Wirklichkeit jedenfalls näher kommt, ein Teil jener Stellen wurde damals von Propheten den alten Schriften eingeflochten; dann sehen wir, dass noch manche neben Haggai und Sacharja das Volk für die Wiederaufrichtung des alten davidischen Königtums zu begeistern gesucht haben.

## Kapitel III.

# Die Spuren einer Erhebung und nachfolgenden Sturzes Serubbabels in der Geschichte.

Wir haben damit begonnen, von der Ursache auf die Wirkung hinzuleiten; wir haben gesehen, schon während des Tempelbaues ist Serubbabel von den Propheten, wenn auch in geheimnisvoller Weise — denn natürlich war man vor dem Auge des Grosskönigs und seinen Spionen nicht sicher — zum Könige ausgerufen; das Diadem ist bereitet, man harrt nur auf die Vollendung des Gotteshauses. Kann eine derartige Bewegung einfach im Sande verlaufen oder muss sie nicht vielmehr Folgen irgend welcher Art zeitigen? Der würde Judas innerste Natur wahrlich nicht kennen, der jenes annähme. Bei dem Volke, aus dem ein Jesaja hervorging, der über Assurs unzählbare Scharen spottete, weil sein Gott auf dem Zion wohnte, das einen Josia erzeugte, der im Glauben an seine göttliche Mission den Schritt that, der dem kühlen Verstande als Wahnsinn erscheinen muss, und sich Pharao Nechos weit überlegenem Heere entgegenwarf, bei einem solchen Volke ist ein derartiges Verfliegen der messianischen Hoffnung, wie es sich z. B. Meyer p. 86 ff., aber überhaupt die meisten Forscher vorstellen, einfach unmöglich. Das Exil hatte die Volkskraft noch nicht gebrochen, wie schon allein Deuterojesaja zeigt. Ich brauche wohl nicht noch ausdrücklich an die Juden der Griechen- und Römerzeit zu erinnern. Das einzige, wovon die Propheten alles weitere abhängig gemacht hatten, der Tempelbau ist gelungen; ich behaupte, das muss bei einem Volke wie Juda früher oder später zu einer Auflehnung wider den Grosskönig geführt haben.

Freilich, auch der Tempelbau war ja gestört. Irgendwie muss der Satrap von Abarnahara Wind davon bekommen haben, dass nicht alles in der kleinen Provinz geheuer sei. Er macht

sich selbst auf nach Jerusalem und fordert Bericht ein, um diesen weiter an den Hof zu geben. Indes die tiefsten Motive der ganzen Bewegung erkennt er natürlich nicht; die vor ihm geheim zu halten war leicht, und zum Tempelbau weiss man sich durch des Cyrus Edikt berechtigt. In der Erzählung Esra 5 tritt Serubbabel in keiner Weise hervor, er bleibt ganz im Rahmen der „Vornehmen" v. 5, 9, 10. Lediglich die rein religiösen Motive zum Tempelbau erwähnt man natürlich dem Satrapen gegenüber v. 11. Er stattet nun den Bericht ab, und da die Juden mit dem Tempelbau durchaus auf legaler Basis stehen, wird ihnen die Fortsetzung desselben durch Darius ausdrücklich gestattet, er legt die Kosten desselben sogar auf den Fiskus 6, 8. Damit ist wohl, wie Meyer es deutet, gemeint, dass die Kosten von den Abgaben der Juden selbst bestritten werden sollen. Aber war das nicht ein wenn auch noch so winziger Anfang dessen, dass die Schätze der Völker zu diesem Tempel kommen sollten? Jedenfalls musste dies königliche Schreiben (zu seiner Echtheit vgl. Meyer p. 46 ff.) die Hoffnungen und Erwartungen von neuem bedeutend steigern. Micha 5, 4 f. zeigt uns vielleicht, wie man anfing, gegen den Satrapen von Syrien die Faust in der Tasche zu ballen.[1])

Der Bau gelang, der Tempel konnte eingeweiht werden, es war im Jahre 516. Das ist das letzte, was uns auf lange Zeit die zuverlässigen Quellen zu berichten wissen. Der Chronist fügt nun Esra 6, 16 ff. eine breite Schilderung der Einweihung an, nur ein Beweis, dass auch ihm schon hier die gähnende Lücke von 60—70 Jahren in der Geschichte seines Volkes entgegengetreten ist. Hat die Tempeleinweihung keine Fortsetzung gehabt? Manchmal redet auch wohl das Stillschweigen der Quellen eine eigentümliche Sprache. Viel Glänzendes wird über jene Kluft sicher nicht zu berichten gewesen sein, aber vielleicht

[1]) Übrigens ist 517 der Grosskönig selbst auf seinem Wege nach Ägypten durch das Land gezogen vgl. Wiedemann, Gesch. Äg. p. 237. Möglich also, dass die Drohung gegen ihn selbst gerichtet vgl. Esra 6, 22. Auch darauf sei aufmerksam gemacht, dass die höchsten Würdenträger dieses neben „dem Auge des Königs" 6 Stammfürsten und 7 Oberrichter waren. Vgl. Duncker, Gesch. d. Altert. 4 p. 533. Juda überbietet ihn.

auch nicht nur die einfache alltägliche Trübsal, vielleicht etwas Schlimmeres, etwas, was dem Volke noch tiefer ins Mark hineingegriffen hat, als die Deportationen und Exile, vielleicht der Sturz der kühnsten Hoffnung, die handgreifliche Vernichtung der göttlichen Verheissungen, eine Vernichtung alles dessen, was Juda heilig, geweiht, sakrosankt war?

Wir haben zunächst nur daran zu erinnern, dass jenem Jahre 516 die Zeit folgte, da neue Schatten auf die glänzend und strahlend aufgegangene Sonne der Macht des Darius fielen. Vielleicht schon im Jahre 515 (nach andern etwas später vgl. Nöldecke: Aufsätze z. pers. Geschichte p. 35, nach Justi, Gesch. d. a. Pers. p. 96 erst 508) unternahm er jenen phantastischen Zug gegen die Scythen, der den Glauben an seine Allmacht überall bedenklich ins Wanken gebracht hat. 80 Tage weilt er jenseits der Donau, die Kunde von seinem Missgeschick durcheilt die ganze Welt, und nach grossen Verlusten (nach Duncker 4 p. 516 cca. 80000 Mann) kehrt er zurück, kaum der Gefahr entgehend, mit seinem Heere jenseits der Donau zu Grunde zu gehen. „Die Griechen hatten ihren Herrn in Not gesehen"; Byzanz, Abydos, Perinth, Chalkedon u. s. w. empören sich sogleich. Von da an beginnen die Kämpfe mit ihnen, die mit wechselndem Glücke den Darius in Anspruch genommen haben bis an sein Lebensende. Man wird also zunächst zugeben müssen, dass Gelegenheit zu einer Erhebung des Statthalters in der Zeit nach 515 sehr wohl gegeben war. Dass die Herrlichkeit nicht sehr lange hat währen können, sondern, sobald sie am Hofe ruchbar wurde und dieser die Hand frei hatte, ein gewaltsames Ende hat finden müssen, ist ebenso selbstverständlich; wir wissen ja, wie das persische Reich es verstand, mit aufständischen Statthaltern umzuspringen. Aber wir müssen auch im Auge behalten, dass es natürlich nicht gleich einen erschütternden Eindruck im ganzen Reiche machen konnte, wenn ein Statthalter über einen so kleinen Bezirk, wie es Juda damals war, sich einfallen liess, sich König zu nennen. Es kommt schliesslich allein auf die Art und Weise an, in der die Erhebung inszeniert wurde. Das eigentliche Kriterium derselben von aussen, der Anhaltepunkt, auf den hin gegen einen Satrapen oder Statthalter eingeschritten wurde,

bleibt doch immer, dass der betreffende nicht mehr seinen Pflichten gegen das Reich nachkam. Nun werden wir finden, dass Judas Intentionen ganz eigentümliche waren, für die führenden Geister handelte es sich vor allem um eine Idee, die rein politischen und sozialen Notstände wollte man gar nicht selbst abstellen, das überliess man Gott, seinem Geiste (Sach. 4, 6). Falls also der Statthalter seine Pflichten nach aussen erfüllte, vor allem Steuern und Abgaben weiter an den Hof sandte, so wüsste ich schlechterdings nicht, wie man es a priori für unmöglich erklären wollte, dass er in den bewegten Zeiten nach 515 sich ein paar Monate, wenn nicht gar Jahre von seinen Untergebenen König hätte titulieren lassen können. Ewig konnte natürlich auch das nicht währen,[1]) es war ebenso als Hochverrat strafbar und drängte doch weiter zu andern Schritten. Wir werden finden, dass nicht von ungefähr die sogen. Verleumdung das geworden, wovor die jüdische Gemeinde am meisten gezittert hat.

Aber gibt es nun nicht irgend welche bestimmte Indizien dafür, dass thatsächlich eine solche Erhebung stattgefunden? Dass es, wenn sie wirklich zu finden sein sollten, nur ganz zarte und feine sein werden, ist selbstverständlich; sonst wären sie natürlich längst gefunden, die Berichte selbst lassen uns total im Stich, schon der Chronist und vollends der Siracide 49, 11, 14 haben sicher schon nicht mehr gewusst, was sich hier zugetragen. Nur durch richtige Kombination mehrerer Indizien wird man zu einem sichern Schlusse kommen; wir haben nämlich nun umgekehrt von gewissen Wirkungen zurückzuschliessen auf die Ursache.

## § 1. Die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde.

Wir beginnen mit dem wohl allgemein anerkannten Faktum, dass Serubbabel der letzte jüdische Statthalter aus Davids Hause

[1]) Allenfalls wird sich noch einmal auf Grund des Stammbaumes 1 Chron. 3, 19 f. die Dauer der Statthalterschaft Serubbabels berechnen lassen. Hatte er hienach 3 oder 8 Kinder? Das genau zu wissen, wäre von grosser Wichtigkeit, da wir im letzten Falle die Spur seines Lebens mindestens doch bis 510 verfolgen könnten. Leider ist der Text nicht intakt.

war. Er hat Söhne hinterlassen 1 Chron. 3, 19 f. Aber Statthalter war unseres Wissens keiner von ihnen wieder. Wohl hat Juda auch weiterhin unter einem Statthalter gestanden Mal. 1, 8; Esra 8, 35; Neh. 5, 14 f. Aber in Jerusalem selbst residierte derselbe überhaupt nicht. Nehemia, dem durch eine besondere Gnade des Artaxerxes die Würde übertragen wird, findet keinen solchen im Lande vor. Vielmehr fungiert der Statthalter von Samarien zugleich auch in dieser Würde über Juda vgl. Esra 4, 9 ff., besonders v. 12: zu uns nach Jerusalem. So handelt es sich denn 4, 23 nicht um einen rohen Ueberfall, sondern um Ausübung der legalen, staatlichen Disziplin; auch wenn die Notiz selbst unhistorisch sein sollte, würde ihre Beweiskraft für jenes Faktum von Bestand bleiben.

Wie erklärt sich nun dieser Wechsel? Meyer (p. 131) sagt einfach: „Die Perser haben also im fünften Jahrhundert den unbedeutenden Posten eingehen lassen und die Aufsicht über die Provinz Juda dem Statthalter von Samaria überwiesen.“ War der Posten wirklich so unbedeutend und ist der Wechsel so ohne weiteres vor sich gegangen? Nach dem Schreiben des Rechum Esra 4, über das wir sogleich näher handeln werden, erschien das Volk doch den Nachbarn in einem nicht so unbedeutenden Lichte. Dass die Reibereien mit den Samaritanern älteren Datums waren, nicht zur Zeit des Nehemia-Esra zum erstenmale zum Ausbruch kamen, steht doch fest vgl. Esra 4, 6; sollte also wirklich grundlos der Grosskönig die jüdische Provinz einem ihrer Feinde unterstellt haben? Derartige Unterordnungen pflegten im Perserreiche doch stets die Folgen von Empörungen zu sein (vgl. die Belehnung des Zopyros mit der Satrapie von Babylon). Stets war es doch Grundsatz des Darius wie schon des Kyros, in Leben und Art der unterworfenen Länder nicht tiefer einzugreifen, als die Aufrechterhaltung der Oberherrschaft, die Sicherung des Gehorsams unumgänglich machten (Duncker 4 p. 537 f.). Durch eine derartige Massregel aber mussten die Juden sich, falls sie sich nichts hatten zu schulden kommen lassen, tödlich verletzt fühlen vgl. Threni 5, 8. Zu denken gibt jedenfalls schon dies Moment.

## § 2. Der Mauerbau Nehemias.

Auf unbezweifelt historischem Boden befinden wir uns nach langer Zeit zum erstenmal wieder Neh. 1, 1 ff. Zu dem jüdischen Mundschenken des Königs Artaxerxes I in Susa kommt im Jahre 445 ein Bruder desselben Hanani. Jener erkundigt sich nach dem Ergehen des Restes der aus der babylonischen Gefangenschaft entronnenen Juden und dieser antwortet: „Die Übriggebliebenen, die von den Gefangenen dort in der Provinz übrig geblieben sind, befinden sich in grossem Elend und in Schmach, da die Mauern Jerusalems auseinandergerissen und ihre Thore verbrannt sind“ 1, 3. Kosters hat p. 52 f. (44 f.) gemeint, auch diese Stelle verwerten zu können für seine Hypothese, dass damals überhaupt noch keine Gola wieder in Jerusalem gewesen sei. Kann überhaupt etwas aus ihr gefolgert werden, dann sicher das Gegenteil. שְׁבִי ist bei Esra und Nehemia stets entweder der Zustand der babylonischen Gefangenschaft oder die in ihm Befindlichen, nicht die Fortführung in dieselbe vor 150 Jahren vgl. Neh. 7, 6; 8, 17; Esra 3, 8; 8, 35; 9, 7; auch Ps. 68, 19. Nach dem Kontexte kann nur die zweite Bedeutung in Betracht kommen. Es wird hier also vorausgesetzt, dass gerettete babylonische Gefangene sich in der Provinz Juda befinden, dass aber von denselben nur noch ein Rest existiert. Thatsächlich ist שְׁבִי hier einfach Synonymon von גּוֹלָה.

Von welchem Unglück, das über Juda und Jerusalem ergangen, redet nun Hanani? Die Ansicht Nöldekes, dass es sich um Folgen des Aufstandes des Megabyzus handle, können wir aus dem Spiele lassen; sie bringt künstlich einen Faktor in die jüdische Geschichte hinein, für den uns jeder Anhaltspunkt fehlt. Es sind vor allem zwei Deutungen, die proponiert werden. Die erste, fast herrschende und z. B. von Bertheau-Ryssel, Künen, Wellhausen, Klostermann, Meyer u. a. vertretene ist die, dass wir hier die Folgen des von Esra 4, 23 berichteten Einschreitens der Samaritaner wider den von Esra zuerst versuchten Mauerbau vor uns hätten. Die Eingabe Rechums Esra 4, 7 ff. wird in diesem Falle meistens ebenfalls auf jenen Versuch Esras gedeutet (z. B. von Klostermann, Meyer, dagegen nicht von Wellhausen, der sie für fingiert hält

vgl. § 3). Für diese Auffassung spricht ja, dass man zunächst mehr den Eindruck hat, es handle sich um ein Ereignis der jüngsten als um ein solches der älteren Vergangenheit. Indes, die Schwierigkeiten, die ihr gegenüberstehen, sind unüberwindlich. Ich fasse sie kurz in den Satz zusammen: es ist durchaus unwahrscheinlich, dass Esra vor Nehemia nach Jerusalem gekommen, und es ist vollständig unmöglich, dass jener vor diesem schon einmal mit dem Mauerbau begonnen.

Man wird es verstehen, wenn wir uns auf eine detaillierte Behandlung dieses in der letzten Zeit schon viel erörterten Problems hier nicht einlassen, sondern kurz zu demselben Stellung nehmen. Hier scheint uns trotz Künen, Wellhausen und Meyer Kosters einfach entscheidend argumentiert zu haben. Ich verweise besonders auf die Darlegung dieses, dass Nehemia die Gola Esras im Lande noch nicht vorgefunden hat p. 53—61 (44—54).[1]) Über die Eingabe Rechums Esra 4 denke ich anders als Kosters p. 63—68 (54—63) vgl. § 3, bin aber ebenso wie er davon überzeugt, dass dieselbe sich auf einen historischen Mauerbau Esras nicht beziehen kann. Hinsichtlich dieses mache ich auf folgende Punkte aufmerksam.

1) Der Übergang von dem verfehlten Versuche Esras, die Mischehen unmöglich zu machen, zu dem populären Unternehmen, Jerusalem wieder zu befestigen, ist ein innerlich unmotivierter und will nicht dazu stimmen, dass Esra hernach bei dem Mauerbau Nehemias überhaupt nicht erwähnt wird (zu Neh. 12, 36 vgl. schon Stade, Gesch. II p. 175 Anm.), während er in jenem Falle thatsächlich das weitaus schwerste Stück der Arbeit schon bewältigt hätte. 2) Es scheint ganz unmöglich, dass ihm fast im Handumdrehen gelungen sein sollte, den Mauerbau beinahe seiner Vollendung zuzuführen, während dem königlichen Statthalter Nehemia nur mit Aufbietung aller Kräfte gelingt, sich der Anfeindungen bei dem Vermauern der Risse zu erwehren. 3) Neh. 2, 1 ff. wird in keiner Weise ein vorausgegangenes Verbot des Mauerbaues aufgehoben, überhaupt nicht vorausgesetzt, dass jüngst

[1]) Falsch ist nur, wenn K. angesichts der Stellen Neh. 1, 3 f.; 5, 8 leugnet, dass Nehemia überhaupt eine (einstmalige) Gola in Jerusalem vorgefunden.

schon derselbe von einem andern versucht sei.[1]) 4) Die geheimnisvolle Art, in der Nehemia den eigenen Volksgenossen gegenüber ans Werk geht 2, 11 ff., führt darauf, dass es sich um ein für diese ganz neues Unternehmen handelt. Läge Annullierung eines bisherigen Befehls des Königs oder Statthalters vor, so wäre doch sofortige freudige Publizierung derselben das einzig Natürliche gewesen. 5) Das Unternehmen erscheint ebenfalls den Samaritanern vollständig neu 2, 19 ff.; 3, 33; in keiner Weise drohen sie, dass sie eine Gewaltthat wiederholen werden, dagegen setzen sie voraus, dass die Verwüstung vorlängst geschehen 3, 34. 6) Esra 9, 9 zeigt, dass die Stadt schon ummauert ist; also gehört seine Thätigkeit hinter die erste Anwesenheit Nehemias in Jerusalem. Dass dies von dem Gesichtspunkte der ganzen Gesetzeseinführung aus, durch das Rätsel, weshalb Esra sonst 15 Jahre in offenbarem Widerspruch zu dem Ferman 7, 12 ff. sein Gesetz geheimnisvoll in der Tasche herumgetragen, nur bestätigt wird, ist gewiss (vgl. auch Neh. 5, 15). Es spricht einfach alles für die Reihenfolge Nehemia-Esra-Nehemia, nur eins dagegen, die Zeitangabe Esra 7, 7 f. vgl. Neh. 1, 1. Dies Faktum ist einfach zuzugeben; woher der Irrtum stammt, wissen wir nicht, eine Möglichkeit, wie er sich vielleicht erklärt, siehe bei Kosters p. 137 f. (115 f.); aus den Memoiren Esras selbst stammt jene Angabe ja jedenfalls nicht.

Ist somit die Beziehung der Kunde Neh. 1, 1 ff. auf einen zerstörten Mauerbau Esras unmöglich, so fragt sich, wovon dieselbe dann redet. Die zweite Antwort gibt Kosters p. 69 ff. (61), er meint, Hanani spreche von der 150 Jahre zurückliegenden Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Gewiss hat Kosters darin recht, wenn er aus dem Gebete v. 5—11, das allgemein über die Zerstreuung klagt, darauf schliesst, dass es sich gerade nicht um eine jüngst eingetretene Katastrophe handelt; sonst würde doch wohl Nehemia gerade sie erwähnt haben. Und ebenso, füge ich hinzu, macht die Botschaft selbst in v. 3 es durchaus wahrscheinlich, dass dem Nehemia der äussere Zustand Jerusalems

[1]) Den Versuch Hoonackers p. 172 f. gegen Kosters, dies besonders aus dem „vor diesem Manne“ Neh. 1, 11 zu beweisen, muss ich als ganz verfehlt betrachten.

durchaus nicht ganz unbekannt gewesen. Sonst würde vermutlich v. b voranstehen und nicht als ein Begleitsatz erscheinen „da ja die Mauern Jerusalems auseinandergerissen und ihre Thore verbrannt sind“. Das, was ihn so sehr bewegt, ist der Zustand der Bewohner selbst, das Elend, die Schmach, die immer noch ausbleibende Sammlung des Volkes, offenbar nach c. 2 auch der Mangel des Restes an Glaubensenergie, selbst die Mauern wieder aufzuführen. So sicher also jetzt auch meistens einfach behauptet wird, es müsse sich hier um ein Ereignis aus der allerjüngsten Vergangenheit handeln, so unwahrscheinlich ist das thatsächlich.

Und doch wird es wohl jedem unnatürlich erscheinen, wenn Nehemia hier über das nun schon 150 Jahre währende alte Leid seines Volkes in tagelanges Weinen und Wehklagen ausbricht. Wie wir ferner schon oben sahen, ist 1, 2 weit eher aufzufassen als eine Erkundigung über das Ergehen solcher, die vorher einmal aus Babylon in die Provinz Juda heimgekehrt, dort aber eine Katastrophe haben durchmachen müssen, als dass es sich auf die bezöge, die vor 150 Jahren zurückblieben. Trifft das zu, so muss man gerade auf diese Geretteten gewisse Hoffnungen gesetzt haben, die sich nun als definitiv zu schanden geworden erweisen. Endlich und vor allem: passt der Zustand, der Neh. 1, 3 geschildert wird, der uns ebenso 2, 8, 13 ff. entgegentritt — sogar eine Tempelburg ist da, nur fehlen die Thore vgl. 7, 2 —, der es möglich macht, wenn auch nur mit Anspannung der höchsten Energie die Mauern innerhalb 52 Tagen zu schliessen, passt ein solcher Zustand zu der Zerstörung, wie die Babylonier sie angerichtet? Ich denke, das ist ausgeschlossen, die hatten ihre Arbeit gründlicher gethan vgl. Jer. 39, 8; 52, 14 ff.

Wir müssen also eine dritte Beziehung postulieren. Es ist interessant, dass seiner Zeit schon kein geringerer als Ewald von dieser Stelle aus zu dem Schlusse gekommen ist, Serubbabel habe unter der Regierung des Darius auch Mauern und Thore aufgebaut, dieselben seien aber bald darauf von den Feinden der Gemeinde wieder zerstört (Gesch. Isr. IV p. 155 f., 193). Aber hatte nicht gerade Sach. 2, 8 gesagt, das neue Jerusalem solle keine Mauer haben? Indes, ist es denn nötig, dass Serubbabel sich nach dem ersten grossen Erfolge in jeder Beziehung weiter von Sacharja

habe leiten lassen? Musste dieser ihm nicht schon 4, 6 eine leise Mahnung angedeihen lassen? Und lebte nicht etwa gleichzeitig ein anderer Prophet, mag es nun Deutero- oder ein Tritojesaja sein, der wesentlich anders über diesen Punkt dachte? Vgl. 54, 12; 56, 5; 58, 12; 60, 10, 18; 61, 4; 62, 6. (Von Esra 5, 3 u. 9 wollen wir dabei, der Unsicherheit der Bedeutung von אַשַׁרְנָא wegen absehen.)

Ja, sicher hat Ewald hier recht vermutet. Die Kunde von jener neuerlichen Schädigung der Mauern ist natürlich ihrer Zeit auch zu allen Juden des Reiches gelangt und konnte besonders den am Hofe des Königs lebenden kein Geheimnis bleiben. Aber man hatte weiter gehofft; auch wenn das nach dem Exil neu emporblühende Gottesvolk mit einer Katastrophe geendet, es war ja doch eine heiliger Same gewesen, der wieder ins Land eingesäet war vgl. Esra 9, 2, auch Jes. 6, 13, und es waren nicht alle vertilgt, es gab נְשָׁאִרִים. Auf sie setzten die Juden in der Zerstreuung weitere Hoffnung. Wie traurig es thatsächlich unter diesen aussah, wie es mit jedem Jahrzehnt reissender mit ihnen bergab ging, das konnte natürlich ein in Susa wohnender nicht ahnen. Daher verstehen wir die Verzweiflung Nehemias, als er nun plötzlich von einem Augenzeugen hört, wie traurig und verzweifelt in Wirklichkeit dort alles steht, wie jeder Grund zur Hoffnung vernichtet. Das bestimmt ihn, mit der blossen Hoffnung zu brechen; er selbst will nun praktisch das Werk in die Hand nehmen, die Stadt bauen und ihr dann eine neue Gola aus Babylon zuführen. Das ist ihm hernach mit Hilfe Esras gelungen.

## § 3. Das Schreiben Rechums an den Perserkönig.

Schon in § 1 und 2 erwähnten wir das Schreiben, welches Rechum von Samarien an den König Artaxerxes richtete, als die Juden mit einem Mauerbau begonnen hatten Esra 4, 7 ff. Dass dasselbe nicht an den Platz gehört, an dem es jetzt steht, also nicht noch vor die Regierung des Darius fällt, ist selbstverständlich und jetzt allgemein zugegeben. Aber worauf bezieht es sich dann? Auch darüber herrscht jetzt unter den meisten Gelehrten Übereinstimmung; man bezieht die Worte „die Juden, die von

dir heraufgezogen sind, sind zu uns nach Jerusalem gelangt“ 4, 12 auf die Rückkehr der Gola Esras und meint infolgedessen gerade in diesem Schreiben den Hauptbeweis dafür zu haben, dass schon Esra vor Nehemia mit dem Mauerbau begonnen habe. Freilich gehen insofern dann doch die Ansichten auseinander, dass die einen (Meyer, Klostermann) den Briefwechsel für authentisch, die anderen (Wellhausen, Kosters) für fingiert halten. Wäre jene Deutung richtig, so wäre allerdings auch für uns das zweite Urteil die zwingende Konsequenz, da, wie wir in § 2 sahen, ein Mauerbau Esras eine Unmöglichkeit ist.

Indes ist jene Beziehung denn nötig? Passt nicht 4, 12 ebensogut, ja noch viel besser auf den Nehemia, der unmittelbar vom Grosskönige aus Susa mit stattlicher Begleitung nach Jerusalem kam (Neh. 2, 9b; 4, 17; 7, 2) und der dann thatsächlich sogleich mit dem Bau begann? Aber, sagt man vielleicht, dessen Gegner waren ja Sanballat der Horoniter (ein samaritanischer Grande), Tobia der ammonitische Knecht (wohl Statthalter über die Ammoniter vgl. Threni 5, 8) und Gesem, der Araber 2, 9; 3, 19. Warum wird hier nie Rechum genannt? Ich finde, es wird auf diese Weise nur eine Lücke ausgefüllt, die schon früher hätte empfunden werden müssen. Dass Sanballat nicht der eigentliche Statthalter über Samarien und damit zugleich über Juda war, ist ja gewiss, schon der Titel spricht dagegen.[1]) Der würde doch auch wohl mit anderen Mitteln als mit Spott und Komplotten gegen den Nehemia operiert haben. Und doch kann jener unmöglich ruhig geduldet haben, dass ihm ein ganzer Bezirk seiner Provinz einfach entzogen wurde. Diese Lücke nun füllt Esra 4 vortrefflich aus. Rechum ist eben dieser samaritische Statthalter über Samarien und Juda (vgl. v. 12). Er ist empört und argwöhnisch, aber er bleibt auf legalem Wege; er wendet sich, wie er als Statthalter muss, mit seiner Klage an den Grosskönig und macht ihn auf die verhängnisvollen Folgen aufmerksam, die die von ihm gegebene Konzession haben könnte. Dass alle jene anderen mit unterzeichnet haben, folgt ja aus v. 9, that-

[1]) Sehr fein und wohl zutreffend hat Klostermann, Geschichte p. 263 vermutet, dass derselbe weit eher religiös-priesterliche als politische Autorität besessen habe.

sächlich erhebt dies Schreiben dieselben Anklagen wie Neh. 2, 19; 6, 6. Aber während jene sogleich in ihrer Weise mit Machinationen gegen Jerusalem beginnen, sind dem Statthalter vorläufig die Hände gebunden, er muss abwarten, was der König erwidert. Hat Rechum nicht gleich am ersten Tage des Mauerbaues, sondern etwas später erst davon erfahren, und ist es der Energie Nehemias wirklich gelungen, ihn in 52 Tagen zu beenden, so ist das königliche Antwortschreiben vermutlich eingetroffen, als es schon zum Einschreiten zu spät war. Freilich hat dasselbe sicher auch ganz anders gelautet als das uns Esra 4, 17 ff. mitgeteilte, und dem entsprechend wird es auch die Massregel 4, 23 nicht im Gefolge gehabt haben. Damit aber kommen wir erst auf die Frage der Echtheit überhaupt.

Die Authentie des ganzen Notenwechsels Esra 4 war schon fast allgemein aufgegeben, bis sie neuerdings in Ed. Meyer einen sehr energischen Verteidiger gefunden hat (p. 54 ff.). Die Wahrheit wird in der Mitte liegen, zwar nicht in der Weise, dass nach dem Vorgange Stades ein echter Kern und eine spätere Überarbeitung zu unterscheiden wären; sondern man wird die Eingabe und das Antwortschreiben gesondert zu betrachten und zu beurteilen haben. Dass die Eingabe Rechums durchaus in Form, Sprache und Geist der Zeit des Artaxerxes gehalten und dass der Inhalt keinerlei Anlass bietet an der Echtheit zu zweifeln, hat Meyer überzeugend bewiesen. Auch den Einwand von Künen und Stade, dieses Schreiben verrate stellenweise (bes. v. 15) jüdische Tendenzen, wird man schlechterdings nicht gelten lassen können. Meyer sagt richtig: „Die Samaritaner müssen doch die Macht der Stadt und die Gefahr, die von ihr droht, so gross wie irgend möglich darstellen, wenn sie Erfolg haben wollen.“ Die Bedenken Wellhausens aber erledigen sich mit unserer Verweisung der Eingabe in die Tage Nehemias. Damals war Megabyzos schon längst mit dem Grosskönige versöhnt. Wir haben es also hier sicher mit einer vorzüglichen Urkunde zu thun.

Anders hingegen ist über das Antwortschreiben des Artaxerxes 4, 17—22 zu urteilen. Ein fataler und innerlich nicht ausgeglichener Widerspruch zwischen diesem Reskript und Neh. 2 würde ja immer bleiben, mag man nun Esra 4, 12 auf Esra oder

Nehemia deuten. Zudem verrät die ganze Form desselben, vor allem v. 20, dass wir es hier mit einem jüdischen Machwerk zu thun haben. Die Erklärung der jüdischen Färbung des Reskripts Esra 7, die Meyer p. 65 mit vollem Rechte gibt, dass nämlich dieses nichts anderes ist als die Redaktion einer Vorlage, die Esra und seine am Hofe Einfluss habenden Genossen den Ministern vorgelegt hatten, diese Erklärung kann hier selbstverständlich nicht in Betracht kommen. Nun aber wird gerade hier Juda eine Macht zugeschrieben, die es thatsächlich nie besessen hat, von der also auch nichts in den alten Urkunden stehen konnte. Vielmehr konnte in den babylonischen Archiven nur gefunden werden, wie tief Jerusalem gedemütigt war, besondere Sorge hat die kleine Stadt der Riesenstadt ja nie gemacht, wennschon die Eroberung nicht so leicht gewesen war, wie man sich gedacht. Wenn Meyer nun sagt: „Dass Artaxerxes Angaben weit über die auch schon übertriebenen Behauptungen Rechums hinausgehen, ist meiner Meinung nach ein schlagender Beleg für die Echtheit der Dokumente“, so muss ich offen gestehen, dass ich diesem Schlusse schon an sich nicht zu folgen vermag. Wenn wir aber gar lesen, wie 1 Reg. 5, 4 von dem jüngeren deuteronomistischen Überarbeiter die Grenzen der salomonischen Herrschaft, über die Artaxerxes in den assyrischen und babylonischen Archiven allerdings nichts finden konnte, thatsächlich in der Weise skizziert werden, wie es hier vorausgesetzt ist, so gibt es doch nur die eine Möglichkeit, anzunehmen, dass dies Schriftstück im Sinne der jüdischen Tradition in maiorem populi gloriam verfasst ist, indem nämlich der scharfe Tadel v. 19, der aus dem echten Schreiben v. 15 herübergenommen war, sogleich in v. 20 paralysiert wurde. Denn wenn Meyer jene merkwürdige Übereinstimmung der Ausdruckweise so erklärt: „Dieselben Anschauungen sind dann in der Perserzeit auch den Juden geläufig geworden und auf David und Salomo übertragen, vielleicht eben auf Grund unserer Stelle“, so ist eine derartige Vorstellung von der Genesis der jüdischen Tradition zwar neu und originell, heisst doch aber einfach, eine Thatsache auf den Kopf stellen. Mit diesem Schreiben fällt nun natürlich auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit von v. 23 hin, er gehört in ganz dieselbe Kate-

gorie wie 4, 5, und wird man, wie stets schon v. 24, so von jetzt an den ganzen Abschnitt v. 17—24 als eine Arbeit des Chronisten anzusehen haben, der wohl eine Kopie jener aramäischen Anklageschrift im Tempelarchiv vorfand, in derselben wegen v. 12 fälschlich eine Störung des Serubbabelschen Tempelbaues sah und sich mit ihr die Verzögerung bis in das zweite Jahr des Darius erklärte.

Also: das Schreiben des Rechum ist authentisch, die Antwort des Artaxerxes nicht. Nun lese man jenes einmal durch, ohne sich von dieser beeinflussen zu lassen, und man wird plötzlich etwas ganz anderes darin finden, als bisher geschehen. Man ersieht aus v. 12 und 13: als eigentliche Stadt soll gegenwärtig Jerusalem überhaupt erst wieder aufgebaut werden, an den Mauern, den Fundamenten und dem Tempel wird gearbeitet und gebessert.[1]) Jüngst war sie noch eine Wüstenei, keine richtige Stadt (v. 15b). Artaxerxes soll nur in den Protokollen seiner Väter (des Xerxes und Darius) nachforschen und er wird finden, dass diese Stadt eine aufrührerische und Königen wie Provinzen schädliche Stadt ist, dass man seit alters in ihr Aufruhr angestiftet hat. Deswegen ist sie zerstört worden.

Freilich, man deutet das Schreiben ja gewöhnlich anders: Rechum hält dem Artaxerxes eine kleine Geschichtsvorlesung, weshalb dies Jerusalem eigentlich vor 150 Jahren zerstört ist, was die Bewohner der Stadt vor jener Katastrophe Böses ge-

---

[1]) Von den beiden ersten redet der aramäische Text allerdings allein. Indessen, dass derselbe am Schlusse von v. 12 nicht ganz intakt, ist schon mehrfach vermutet. Nun liest der griech. Esra ausserdem: *τὰς τε ἀγορὰς αὐτῆς καὶ τὰ τείχη θεραπεύουσι καὶ ναὸν ὑποβάλλονται* 2, 18 und ähnlich Josephus: *καὶ τὰς ἀγορὰς αὐτῆς καὶ ἐπισκευάζουσιν τὰ τείχη καὶ ναὸν ἀνεγείρουσιν* Ant. XI 2, 22. Dass der Chronist auch noch etwas Derartiges vorgefunden, ist eben gerade daraus zu schliessen, dass er als das Facit des Kapitels eine Störung des Tempelbaues angesehen v. 24, vgl. auch 5, 3, 9. Stand hier wirklich etwas vom Bau am Tempel, so gab es für ihn allerdings keine andere Möglichkeit, als das Kapitel vor die Regierung des Darius zu setzen, da es für ihn ein Dogma war, dass der unter diesem eingeweihte Tempel nie wieder zerstört war. Eine derartige Erklärung ist jedenfalls besser als die gewöhnliche, die den Chronisten zu einem solchen Dummkopf stempelt, dass er ganz willkürlich und beliebig die Zeiten durcheinandergewürfelt und Mauern und Tempel nicht habe unterscheiden können. Weiteres in § 4.

trieben wider die Babylonier. Darüber hätte sich ja eigentlich Artaxerxes nur freuen müssen, seine Väter hatten schliesslich ganz dasselbe gethan und Kyros die Sache gerade gegenteilig beurteilt. Und anderseits, waren wirklich die Juden diese 70 bis 80 Jahre hindurch ruhig gewesen, wie kommt dann der Statthalter zu dieser kuriosen Beschuldigung der Ahnen? Zwar leugne ich nicht, dass ein Ausdruck diese Deutung nahe legen konnte: מִן יוֹמָת עָלְמָיָא v. 15. Aber man lasse sich doch nicht immer bei seinem Verständnis bestimmen von der jüdischen Auslegung, die in der Antwort des Königs ihn sogar bis in die Zeiten Davids und Salomos ausdehnt. Der Ausdruck ist natürlich, um die Sache aufzubauschen, von dem Statthalter gebraucht, sachlich bezieht er sich nur auf die persische Ära (vgl. die חָרְבוֹת עוֹלָם bei Deutjes.). Dafür spricht entscheidend auch das „deine Väter". Dass man von jener Deutung aus auf den Gedanken kam, wir hätten es auch hier mit einem jüdischen Machwerk zu thun, ist sehr erklärlich. Aber in Wirklichkeit redet der Statthalter von einem Aufstand und Widersetzlichkeiten der schon heimgekehrten Juden, infolgederen ihre Stadt neuerdings, wenn auch nicht ganz zerstört, so doch arg verwüstet ist.

Damit wird uns nun die Anklage Rechums wirklich verständlich. Es handelt sich darum, dass Jerusalem sich als Stadt überhaupt erst wieder konsolidieren will; nicht mehr als ein grosser, offenliegender Martflecken mit einem geschädigten Heiligtum darin scheint es vorher gewesen zu sein; das Jerusalem Serubbabels und Josuas ist es nicht mehr.[1]) Erst Nehemia hat die Stadt überhaupt wieder kolonisiert vgl. Neh. 7, 4; 11, 1. Kein Wunder, wenn der Statthalter jetzt sogleich wieder Empörung wittert. Über einen Mauerbau an sich, bei einem sonst ruhigen Volk dachte man ja im persischen Reiche nicht so ängstlich, man liess sie bei eroberten Festungen vielfach stehen (vgl. Babylon),

---

[1]) Stade (Geschichte II p. 160) empfindet den Widerspruch zwischen dem Berichte und den gewöhnlichen Geschichtsvorstellungen sehr wohl, setzt sich aber zu leicht darüber hinweg: „Auch dass die persischen Beamten es darstellen, als werde die Stadt neu aufgebaut, während sie doch schon zwei Menschenalter mit Bewilligung der persischen Obrigkeit stand und einen Tempel hatte, ist kein Widerspruch."

konnte schliesslich auch eine persische Besatzung hineinlegen. Derselbe Artaxerxes ist ja Nehemia gegenüber nicht diffizil mit der Konzession zum Baue. Aber ganz anders musste dem samaritanischen Statthalter die Sache erscheinen, wenn die einst für eine Empörung wider die Perser aufgehobene Stadt sich jetzt wieder sammeln und innerlich wie äusserlich festigen wollte.

So glaube ich, dass wir auch von diesem Schreiben Rechums aus zurückschliessen müssen auf eine Empörung der heimgekehrten Juden, die eine neuerliche Verwüstung derselben und damit zugleich auch eine Verheerung, Entweihung des Tempels im Gefolge gehabt.[1])

## § 4. Die Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Esra.

Wir haben schon soeben darauf hingewiesen, dass das Schreiben Rechums höchst wahrscheinlich voraussetzt, dass man infolge des Einzuges Nehemias in Jerusalem irgendwie auch wieder angefangen hat, am Tempel zu bauen. Neh. 2, 8 zeigt denn auch deutlich, dass im Jahre 444 an der Tempelburg zu bauen nötig war, dass mindestens bis jetzt der Weg zum Heiligtum offen für jeden dagelegen hatte. Wird schon hierdurch wahrscheinlich, dass auch über dieses im Laufe jener dunklen 70 Jahre ein Sturm dahingegangen, von dem wir sonst nichts mehr wissen, so haben wir hierfür, wie ich glaube, eine evidente Bestätigung in der Mission Esras, von der uns Esra 7 erzählt. Dass dieser in Jerusalem bereits einen Tempel vorfand, ist ja sicher vgl. Esra 7, 15 ff.; 8, 29. Es fragt sich aber, in welcher Beschaffenheit derselbe war. Die Mauern und der Altar konnten z. B. stehen, die Zugänge aber für jeden Samaritaner und Araber offen daliegen, der Inhalt, der Schmuck, die Geräte konnten ausgeplündert, das ganze Heiligtum daher in den Augen des Volkes entehrt, seines Wertes beraubt sein. Sollte das zutreffen, so müssten wir auch hier wieder eine Katastrophe zwischen Serubbabel und Esra annehmen.

[1]) Dies Resultat bleibt übrigens auch bestehen, wenn man das Schreiben auf die Ankunft Esras bezieht, was sich uns freilich als unmöglich ergeben.

Nun muss ich zunächst voraufschicken, dass inbetreff des Ediktes, welches Artaxerxes anlässlich der Mission Esras erliess, trotz aller Gegeninstanzen Meyer mir die Authentie sehr wahrscheinlich, wenn nicht gewiss gemacht hat (p. 60—70). Ohne dies versteht man die Entstehung des eigentlichen Judentums überhaupt nicht. Nach diesem Edikte nun erhält Esra — wohl auf Intervention des Nehemia nach seinem ersten jerusalemischen Aufenthalte hin — ein fürstliches Geschenk an Silber und Gold von dem Grosskönig, eine Kollekte aus der Gola in Babylon vor allem für die Opfer „und was dir und deinen Brüdern mit dem übrigen Silber und Gold zu thun recht scheint, das mögt ihr gemäss dem Willen eures Gottes thun". Ausserdem erhält er Geräte für den Tempel, 20 goldene Becher, 2 bezw. 12 Schalen von gutem, glänzenden Erz kostbar wie Gold. Weiter werden die Schatzmeister von Abarnahara angewiesen, ihm auf sein Verlangen auszuliefern bis zu hundert Talenten Silbers, 100 Kor Weizen, 100 Bath Wein und Öl, Salz ohne Einschränkung. Endlich werden alle Priester am Heiligtume jeglicher Steuern entbunden. „Alles, was infolge des Befehles des Gottes des Himmels nötig ist, soll pünktlich für den Tempel des Gottes des Himmels ausgeführt werden" vgl. 8, 26 ff.

Meyer hat p. 70 den Wert dieser Geschenke auf gut 5 Millionen Mark berechnet, für das arme Juda eine Riesensumme. Hat man nun nicht gleich bei diesen Angaben den Eindruck, dass es sich darum handelt, einen bis dahin verachteten Tempel wieder zu Ehren zu bringen, einen ausgeplünderten wieder auszuschmücken, ja, scheint es nicht, als solle nun überhaupt erst wieder ein regelrechter, regelmässiger Opferdienst daselbst ermöglicht werden? Meyer sagt p. 68 mit vollem Rechte: „So ist es eher zu verwundern, dass der Tempel von Jerusalem das Privilegium der Abgabenfreiheit nicht schon längst besass, als dass es ihm jetzt von Artaxerxes I. bei seinem energischen Einschreiten zu gunsten der jüdischen Theokratie verliehen wird." Der Grund ist einfach darin zu suchen, dass dem jerusalemischen Tempel vor ein paar Jahrzehnten absichtlich zur Strafe alle derartigen Vorrechte vom Staate entzogen waren. Nach 8, 17 scheint ein regelrechter geordneter Tempeldienst bis dahin überhaupt gar nicht stattgehabt

zu haben, sonst hätte Esra nicht solchen Wert darauf gelegt, dass ihn Tempeldiener begleiteten; von dem Treiben der Priesterschaft aber vorher legt 10, 18 ff. beredtes Zeugnis ab.[1]) Esra selbst bezeichnet 7, 27 seine ganze Aktion als ein פְּאֵר des Tempels, am besten übersetzen wir es mit „zu Ehren bringen", danach ist er vorher entweiht, mindestens allgemein verachtet gewesen vgl. Jes. 60, 7, 9, 13. Und 9, 9 spricht er: „Gott hat es gefügt, dass wir vor den Königen von Persien Gnade fanden, so dass sie uns Lebenskraft verliehen, den Tempel unseres Gottes wieder aufzurichten und seine Trümmer herzustellen." Also sieht er den Tempelbau als erst in seinen Tagen beendet an, mithin muss über den Serubbabels ein Sturm dahingegangen sein, der Esra berechtigte, ihn als „Trümmer" zu bezeichnen.

Dass dieser Schluss richtig, wird endlich bestätigt durch die Zustände, die Maleachi im Volke voraussetzt. Dass seine Reden kurz vor das Auftreten Nehemia-Esras zu setzen, ist ja überwiegend anerkannt (die ganzen Verhältnisse sind von stärkerer Beweiskraft als die Verwandtschaft von 3, 8—10 mit dem Priesterkodex geg. Künen, Einleit. II. p. 413, im übr. vgl. Nowack). Nach ihm nun wagen die Priester, Unreines, lahme oder kranke Tiere auf den Altar zu bringen, sie sprechen: der Tisch Jahwes ist uns zu schlecht 1, 7. Ja, sie sprechen sogar: „Der Tisch Jahwes ist verunreinigt, und das, was davon abfällt, ist uns zuwider" (bezw. seine Speise) 1, 12. Kein Wunder daher, dass es dem Volke erst recht nicht einfällt, den Zehnten ganz in das Schatzhaus zu bringen, dass infolgedessen keine Zehrung im Tempel ist 3, 8 f. Das ist nicht mehr einfach ein Zeichen sittlich-religiöser Korruption, wie sie zeitweilig eingerissen, sondern ein Symptom, dass man den Tempel grundsätzlich verachtete. Ist eine Äusserung wie 1, 7 aus dem Munde der Priester überhaupt möglich, wenn nicht inzwischen eine Verwüstung über den Tempel dahingegangen? Wie ist es sonst denkbar, dass das Gotteshaus, das mit so grosser Begeisterung eingeweiht sein soll, plötzlich Gegenstand allgemeiner Verachtung geworden? In gewissem Sinne gibt Maleachi das selbst trotz seines Eiferns für den Opferdienst als berechtigt zu 3, 4. Daraus,

[1]) Vgl. auch Neh. 8, 17, wo natürlich das בֶּן נוּן als Glosse zu streichen vgl. Klostermann, Geschichte p. 247.

dass Jahwe nicht zu dem Tempel gekommen, konnte wohl eine grosse Enttäuschung und Indifferentismus entstehen, nimmermehr aber die Ansicht, jener sei besudelt, eine Ansicht, die einen grossen Teil des Volkes den Samaritanern in die Arme getrieben.[1]) Sobald der Tempel von neuem zu Ehren gekommen, musste auch hier wieder die Scheidung eintreten vgl. Esra 10, 1 ff.; Neh. 6, 17 f.; 13, 23 ff.

Kurzum, auch dies Argument führt darauf, dass der Tempel, dessen Bau und Vollendung mit so grossen Hoffnungen unternommen, eine Verwüstung, Ausplünderung oder dergl. inzwischen erfahren, dass sein Äusseres erst von Nehemia wieder ganz hergestellt und der regelmässige Gottesdienst in ihm erst von Esra wieder eingeführt ist.

## § 5. Die Reaktion des Priesterkodex gegen die messianische Erwartung.

Die Mission Esras führt uns noch auf einen weiteren Punkt. Dass er im Bunde mit Nehemia es gewesen, der die Einführung des Priesterkodex als eines allgemein gültigen Volksgesetzes durchgesetzt, sehe ich als von anderen bewiesen an vgl. Neh. 8—10.[2]) Ein wirkliches Verständnis dieser merkwürdigen Aktion, bei der die Häupter des Volkes, die Obersten, die Priester, Leviten und das übrige Volk sich durch Schwur und Namensunterschrift auf jenes verpflichten, haben besonders Stade (Geschichte II, p. 141) und neuerdings Meyer angebahnt. Letzterer sagt mit Recht: „Das Gesetz ist nicht eine private Abmachung zwischen den Mitgliedern eines religiösen Konventikels, sondern das rechtlich bindende Grundgesetz einer vom Staate anerkannten Gemeinde. Die Einführung eines derartigen Gesetzbuches für einen bestimmten Kreis von Unterthanen ist nur möglich, wenn es vom Reich sanktioniert, wenn es königliches Gesetz geworden ist“ p. 66. Jawohl, hinter diesem Priester stand die persische Staatsgewalt. Dies wird ja ganz deutlich gesagt in dem Ferman: „Du bist vom

[1]) Weiteres hierüber in IV § 3.

[2]) Über die Entstehungszeit einzelner Teile desselben ist damit natürlich nichts bewiesen.

König und seinen 7 Räten gesandt, um auf Grund des Gesetzes deines Gottes, das in deiner Hand ist, eine Untersuchung über Juda und Jerusalem anzustellen. — Und du Esra bestelle kraft der Weisheit deines Gottes, die dir zur Verfügung steht, Richter und Sachwalter, damit sie allem Volk in Abarnahara Recht sprechen, denen, die die Gesetze deines Gottes kennen; und wer sie nicht kennt, den sollt ihr belehren" 7, 14, 25 f.

Mit diesem Gesetze uns im allgemeinen zu beschäftigen, ist hier nicht der Ort. Wir werden in Heft III unserer Beiträge ausführen, wie dasselbe in vielen Punkten nimmermehr als eine natürliche Weiterentwickelung derjenigen religiösen und überhaupt geistigen Richtung verstanden werden kann, die sich bei den heimgekehrten Exulanten nachweisen lässt; im Gegenteil, in vielen Beziehungen läuft es dieser strikte zuwider. Es genügt hier wohl an die drei Namen Deuterojesaja, Haggai und Sacharja zu erinnern. Die Behauptung: das babylonische Exil hat das Judentum erzeugt, ist in der Allgemeinheit, in der sie gewöhnlich ausgesprochen wird, einfach falsch.

Aber auf einen Punkt müssen wir hier allerdings die Aufmerksamkeit lenken, auf die messianische Erwartung. Wie die heimkehrenden und heimgekehrten Exulanten sich von derselben elektrisieren liessen, haben wir gesehen. Wie aber stellt sich der Priesterkodex zu ihr? Er ignoriert sie vollständig, ja, er unterbindet sie geradezu. Wohl kennt auch er eine messianische Hoffnung in dem weitesten Sinne des Wortes, reiches irdisches Glück für das Volk, so lange Jahwe in seiner Mitte weilt Lev. 26. Aber die Hoffnung auf den persönlichen Messias, auf einen Davidssohn, der sein Reich unter Juda und von da hinaus über die Völker begründet, die macht er geradezu unmöglich, und zwar durch ein Doppeltes. Zunächst durch Einführung der Hierarchie. Jetzt ist der Priester der מָשִׁיחַ Lev. 4, 3, 5, 16; Num. 35, 25; Ex. 40, 13. 15. Und aus ihrer Mitte ragt empor der Hohepriester, der Purpur und Diadem trägt Ex. 28, 31 ff., von dessen Tode an jedesmal eine neue Ära datiert Num. 35, 25; Dan. 9, 26; 11, 22. Grosse Abgaben, Zehnten u. s. w. gehen an ihn Num. 18. Neben einem solchen Oberhaupte war freilich kein Raum mehr für einen König aus Davids Haus, der נָשִׂיא, den Ezechiel noch als selbst-

verständlich annahm, ist verschwunden. Es ist kein Wunder, dass man nun sogar die Tradition zu verwischen suchte oder besser einfach für unmöglich hielt, dass einmal für Serubbabel allein eine Krone gefertigt sei Sach. 6.

Aber noch in einer anderen Weise weiss der Priesterkodex von der messianischen Hoffnung abzulenken und dieselbe im Volke gänzlich zum Schweigen zu bringen. Er lenkt gewaltsam die Blicke desselben von der Zukunft ab in die Vergangenheit; in dieser, nicht in jener ist das rechte Ideal des israelitischen Volkslebens zu finden. Damals, zur Zeit des Mose und Aaron, da war die glückliche, die selige Zeit, in der Gott seinem Volke zuliebe überall in den Gang der Geschichte und der Natur eingriff, in der er unmittelbar mit dem Volke verkehrte und dasselbe die Gnade seiner Nähe spüren liess. Den besten Interpreten dieser seiner Tendenz hat der Priesterkodex gefunden in dem Chronisten. Dieser dehnt jenes goldene Zeitalter auch aus über die Tage Davids und Salomos, er berauscht sich förmlich in der Begeisterung über die Schätze, die Heldenthaten, die Bauten, die gottesdienstlichen Versammlungen dieser. Durch diese Vergangenheit ist Juda seines Adels in der Völkerwelt gewiss, durch sie kann es sich trösten über die klägliche Gegenwart, durch sie ist es aber auch dessen überhoben, noch hoffen zu müssen für die Zukunft: es hat die messianische Zeit bereits durchlebt.

Ich weiss wohl, dass diese ganze Richtung des Priesterkodex vielfach anders beurteilt wird. Besonders Stade (Geschichte II p. 142) hat behauptet, dass gerade das, was der P.C. in der Vergangenheit geschildert, das sei, was er von der Zukunft hoffe, dass also gerade überall in ihm messianische Gedanken wirksam seien, und andere wie Driver, Holzinger haben jenem hierin beigestimmt. Indessen, im Gesetze selbst führt nichts darauf, und im übrigen haben wir den Chronisten, aber auch schon die Gebete Esra 9 und Neh. 9, die keine derartige Hoffnung haben, für uns. Wir stimmen somit Dillmann und Reuss bei, die jene These verneinen. Freilich sind auch wir weit entfernt davon zu lächeln über diese Phantasterei, nein, mit tiefster Ehrfurcht kann uns nur ein solcher Heroismus erfüllen, mit dem ein Volk, das aller Hoffnungen bar geworden, sich hineinrettet aus einer verzweifelten

Gegenwart in die Vergangenheit und in ihr Halt und Trost, die Gewissheit seiner göttlichen Erwählung wiederfindet.

Die Einführung des Priesterkodex bedeutet also einen offiziellen Bruch mit der persönlich-messianischen Hoffnung. Dass derselbe sich auf die Dauer nicht strikte durchführen liess, da auch die Schriften der Propheten weiter im Volke lebten, haben wir hier nicht zu verfolgen. Dass ein solches Gesetz seitens des persischen Hofes nur die bereitwilligste Sanktion finden konnte, ist selbstverständlich, nun endlich konnte man hoffen, dass dauernd Ruhe und Ordnung in die Provinz einkehren würde, die zuvor als eine aufrührerische galt. Wie aber erklärt sich die Komposition desselben in jüdischen Kreisen Babylons und wie die Aufnahme, die es in Jerusalem fand trotz des strikten Widerspruches zu dem, was die heimkehrenden Exulanten gehofft?

Dass die in Babylon Zurückgebliebenen von vornherein skeptischer zu den messianischen Erwartungen standen, haben wir schon gesehen; sonst wären sie eben nicht zurückgeblieben. Es scheint aber, als ob in der Zeit Serubbabels auch sie vorübergehend in den Strudel der Erwartungen mit hineingezogen seien, möglich ja, dass die wiederholten Aufstände Babylons wider Darius ihr Teil dazu beitrugen Sach. 6, 9 ff. Immerhin aber wäre es verständlich, dass diese, wenn die Hoffnungen Haggais und Sacharjas im Sande verliefen, einfach zu ihren alten Anschauungen zurückkehrten und so für ihre Brüder in Juda ein Gesetz zusammenarbeiteten, das dieselben mit der Vergangenheit trösten sollte über fehlgeschlagene Hoffnungen.

Dagegen kann ich mir nimmermehr denken, dass diese selbst dem Gesetze so leicht Eingang gestattet hätten, wenn nicht ihre Hoffnungen schon zuvor durch eine gewaltsame Katastrophe abgeschnitten wären. Denn hat natürlich auch der Widerspruch nicht ganz gefehlt, soweit das Gesetz den palästinensischen Juden ans eigene Fleisch griff Esra 10, 15; Neh. 5, 7 ff.; 6, 17 f.; 13, 8, 11, 17 ff., 28, so zeigt sich das Volk doch im grossen und ganzen überraschend schnell zur Einführung bereit Esra 10, 1 ff.; Neh. 10, 1 ff. Es ist nicht nötig, dass die Staatsgewalt zum Einschreiten aufgerufen wird. Hier reicht die allmähliche Entwickelung einfach getäuschter Erwartungen zur Erklärung nicht mehr aus.

Die ganze Gemeinde der Zurückgekehrten war eine Gemeinde der Hoffnung gewesen; Statthalter, Propheten, Volk und Priester hatten sich in diesem Punkte, wennschon letztere scheinbar etwas zögernd, die Hand gereicht. Und wäre der erste Versuch, die Weissagungen zu erfüllen, einfach misslungen, so hätte die Gemeinde weiter gehofft und die Realisierung ihrer Erwartungen auf anderem Wege versucht, so lange noch ein Anhaltepunkt da war. Aber nein, die Hoffnung überhaupt ist ihr aus dem Herzen gerissen, dadurch ist sie darauf vorbereitet, sich unter ein Gesetz zu beugen, welches die alten Erwartungen ganz ignoriert, sich in den traurigen Verhältnissen der Gegenwart einzurichten, so gut es geht, und sich mit einer grossen Vergangenheit zu trösten.

Das kann aber wieder nur geschehen sein durch eine Katastrophe, die die Erwartung des grossen Königs aus Davids Haus auf lange Zeit mit Stumpf und Stiel ausgerottet hat. Auch Maleachi, der Prophet, weiss von ihm nichts mehr zu verkünden, so sehr er doch dazu Gelegenheit gehabt hätte 3, 1 f., 12, 20. Die totale Verzweiflung des Gros seiner Zeitgenossen an der Zukunft aber 2, 17; 3, 14 f. ist nur das Komplement dazu.

## § 6. Die Stellung der Propheten in der Gemeinde nach Serubbabel.

Schliesslich möchten wir noch ein Moment zur Bestätigung unseres bisherigen Resultats hinzufügen. Die eigentlichen Träger der messianischen Bewegung zur Zeit Serubbabels waren die נְבִיאִים gewesen. Ausdrücklich hatte sich Sacharja als einen solchen bezeichnet, und sie hatten beinahe wieder wie in alten Tagen eine ganze Kaste im Volke gebildet, hochgeachtet von demselben Sach. 7, 3; 8, 9; Esra 5, 1 vgl. Hag. 1, 1; Sach. 1, 6 etc. Nun will es uns aber bedünken, als seien dieselben plötzlich im Volke arg in Misskredit geraten. Deuterojesaja (vgl. V § 2) und Maleachi brauchen den Ausdruck überhaupt nicht, sie selbst wollen es nicht sein, statt dessen finden wir מַלְאָךְ, eventuell auch צֹפֶה und עֵד. נְבִיאִים scheint es zu ihrer Zeit kaum noch zu geben, wenigstens spielen dieselben keine Rolle mehr im Volke. Psalm 74, 9 spricht das direkt aus.

In der Zeit Nehemias sieht man in ihnen Leute, deren Hauptgewerbe ist, Revolutionen anzubahnen oder politische Intriguen einzufädeln. Es ist bezeichnend, dass Sanballat sagt, gerade „Propheten“ seien es, welche Nehemia zum Könige ausrufen sollten Neh. 6, 6 f., 14. Und so muss denn eine Zeitlang der Prophetenstand förmlich geächtet gewesen sein; der Prophet gilt geradezu als ein solcher, der im Namen Jahwes Lügen spricht und betrügt Sach. 13, 1—6. Joel 3, 1 ff. ist kein Zeugnis dagegen, ein Prophetenstand wird auch hier nicht anerkannt. Wohl begeistert sich der Verfasser für Prophezeiungen, Gesichte etc., aber das ganze Volk wird nach ihm der Prophet sein. Wellhausen bemerkt richtig: „In feiner Weise wird hier dasselbe gesagt wie Sach. 13.“ Ja, viel eher dürften wir auch hier, wie schon Vatke vermutete, Gegensatz zu berufsmässiger, falscher Begeisterung finden. Der Priesterstand hat glänzend über den der Propheten triumphiert; wollten sich Leute prophetisch äussern, so haben sie es schriftlich, meistens auch anonym thun müssen (Deuterojesaja, Maleachi, Tritojesaja, Deuterosacharja vgl. IV § 3 etc.). Die alten Propheten konnte man natürlich nicht desavouieren, aber man suchte auch sie zu Gesetzeslehrern zu stempeln Esra 9, 11; Neh. 9, 26, 30; Dan. 9, 16.

Auch dieser vollständige Umschwung in den Gedanken des Volkes über den Stand, den er einst am höchsten geachtet, scheint mir darauf hinzuführen, dass sich inzwischen etwas ereignet, was ihn diskreditiert, wobei sich das, was er verkündet, als Täuschung erwiesen hat.

Wir fassen das Ergebnis des Kapitels zusammen. Einen klaren und bestimmten Hinweis auf eine Erhebung Serubbabels zum Könige und einen dieser folgenden furchtbaren Sturz gibt es natürlich nicht mehr. Wohl aber weisen uns mehrere Momente jenseits der Lücke von 70 Jahren in auffallender Übereinstimmung darauf hin, dass in dieser eine furchtbare Katastrophe auf Land, Volk und Tempel, in erster Linie aber auf Davids Haus und die Propheten niedergegangen, die messianische Hoffnung unter sich begrabend. Dass wir berechtigt sind, diese Katastrophe mit einer Erhebung Serubbabels, die wir nach Kapitel I und II bestimmt erwarten mussten, in Verbindung zu bringen, wird uns

vielleicht schon jetzt zugestanden werden. Indes haben wir nun weiter zu prüfen, ob sich nicht faktisch noch in der alttestamentlichen Litteratur bestimmte Dokumente über jene finden.

---

## Kapitel IV.

## Das Zeugnis alttestamentlicher Quellen, die nur durch Annahme einer Erhebung und eines Sturzes Serubbabels verständlich werden.

Wir beginnen mit drei Zeugnissen, die wir selbst nur mit einem gewissen Zagen verwenden. Indessen bitten wir mit uns prüfen zu wollen, ob nicht auf diesem Wege drei bis dahin in der Geschichte Judas hin- und hergezerrte Perikopen eine vernünftige und ansprechende Erklärung finden, und ob nicht der Grund dazu, dass bisher kein sicheres Resultat zu erzielen war, gerade darin zu suchen, dass die richtigen geschichtlichen Prämissen fehlten.

### § 1. Micha 4, 8—14.

Es handelt sich hier um einen Abschnitt, der, wie schon einmal gesagt, der alttestamentlichen Kritik eine der schwierigsten Aufgaben stellt. Dass diese Perikope in der Gestalt, in der sie uns jetzt vorliegt, nicht von dem Propheten Micha herrühren kann, ist allgemein anerkannt. Das beweist zunächst zwingend das „und du wirst nach Babel gelangen“ v. 10, da dieses überhaupt noch nicht derartig an dem geschichtlichen Horizont Michas lag, dass er ein Exil dahin würde in Aussicht gestellt haben. Aber, auch wenn man dies als Glosse streicht, bleiben der Argumente gegen vorexilische Abfassung des Ganzen genug. Schon das „die frühere Herrschaft“ macht bedenklich, doch vgl. Jes. 1, 26,

ebenso die „vielen Völker“ v. 13; entscheidend aber ist erst die Anrede an Zion als „Herdenturm“ v. 8, welche voraussetzt, dass die Stadt schon verwüstet ist. Ebenso erscheint der in diese sieben Verse zusammengedrängte sechsfache Wechsel: Glück (v. 8), Unglück (v. 9, 10a), Glück (v. 10b), Unglück (v. 11), Glück (v. 12, 13), Unglück (v. 14) als Weissagung eines zusammenhängend redenden oder schreibenden vorexilischen Propheten geradezu unerträglich (vgl. bes. Stade: Z. f. a. W. 1881 p. 165—172, 1883 p. 1—16).

Die gegenwärtig herrschende kritische Ansicht ist daher die, dass man hier einen von Micha herrührenden Kern und ein oder zwei Überarbeitungen unterscheiden müsse, die dann wohl so untergebracht wären, dass immer der echten Drohung Michas eine exilische oder nachexilische Verheissung folgte (Künen, Einleitung II p. 362 und Wellhausen, Skizzen V halten daher Herkunft von Micha für möglich bei v. 9, 10 (mit Ausscheidung der Glosse) und 14, so auch Nowack, auf jenes Schema macht aufmerksam Volz p. 66). Gegen diese Analyse wird man indes von vornherein misstrauisch; aus einem grösseren Komplexe werden 3, nicht einmal intakte, abgerissene Verse hervorgesucht; es erinnert das doch zu sehr an die allgemein aufgegebene Methode, mittels derer man wohl früher innerhalb des deuterojesajanischen Buches wenigstens einige jesajanische Brocken ausfindig zu machen und aufzulesen suchte. Ich verstehe sehr gut die Äusserung Giesebrechts: „Angesichts dieser Rettungsversuche, bei denen fast jeder Ausleger einen anderen Lappen des Kapitels in der Hand behalten hat, beharre ich auf meiner Verwerfung des Ganzen; weil alles Flickwerk ist, trennt jeder etwas anderes ab“ (Beitr. z. Jesajakrit. p. 220).

Leider hat uns nun aber Giesebrecht nicht näher mitgeteilt, wann und wie er sich das ganze Flickwerk entstanden denkt, und das hängt wieder zusammen mit der bei uns leider zu sehr eingerissenen Gewohnheit, getrost nach Hause zu gehen, wenn man erwiesen hat, dass etwas exilisch oder nachexilisch ist. Damit ist doch zum Verständnis überhaupt noch nichts erreicht. Hat denn nun einfach ein nachexilischer Jude hier Blödsinn zusammenphantasiert? Jeder Leser wird doch sogleich das Gefühl haben,

dass diese Worte aus einer ganz konkreten historischen Situation herausgewachsen sind, die aufzusuchen, Pflicht der Wissenschaft ist. Das ist das Berechtigte an jenen „Rettungsversuchen", dass sie die konkretesten Verse 9, 10 und 14 nicht einfach zu einem Produkt der Phantasie machen wollen. Falsch aber ist der Kanon, nach dem sie diese Situation bestimmen, nämlich der: in diesen Versen ist Juda in der Stadt und ein König ist vorhanden, folglich ist die Situation die vorexilische, in den anderen, wo diese beiden Momente nicht hervortreten, die nachexilische.

Versuchen wir doch erst einmal die Deutung des Ganzen aus einer Situation heraus, und zwar aus der nachexilischen, genauer aus der der Wiederaufrichtung des davidischen Reiches. Freilich, ganz ohne Annahme einer Glosse wird man nie auskommen, v. 10b von וּבָאת bis Schluss sehen auch wir als eine solche an und werden die Entstehung derselben hernach motivieren. Die Situation, in der wir im übrigen stehen, ist diese: In Zion, dem jüngst noch verheerten, ist wieder ein König, der Stadt wird daher die alte Herrschaft über das Haus Israel verheissen (v. 8 lies mit Wellh. יִשְׂרָאֵל). Doch obwohl es einen König und Ratgeber (vgl. Jes. 9, 5) hat, ergreift die Stadt Zittern und Beben, offenbar droht ihr ein Feind (v. 9). Natürlich wird ein „ja" als Antwort auf die Frage erwartet, aber der Vers ist nicht Ironie, sondern Trost. Zion wird nun ermahnt, jenem entgegenzugehen, die Truppen hinaus zu senden und auf dem Felde zu kampieren (v. 10a). Aber immer mehr Feinde sammeln sich gegen dieselbe (v. 11). Der Prophet ist dessen gewiss: Jahwe wird trotzdem den Sieg geben, eine glänzende Vernichtung aller jener (v. 12, 13 zu b vgl. Hag. 2, 7). Aber siehe, Juda wird in Jerusalem eingeschlossen, eine Belagerung beginnt, der König (zu שׁוֹפֵט vgl. יוֹעֵץ) befindet sich schon in den Händen der Feinde, schimpfliche Behandlung widerfährt ihm von diesen oder steht ihm unmittelbar bevor (v. 14). Damit reist die Perikope ab; wie die Katastrophe geendet, kann nicht zweifelhaft sein.

Eine wirkliche litterarische Einheit bildet der Abschnitt allerdings nicht, mit dem abrupten עַתָּה werden wir durch die einzelnen Etappen geführt; es sind einzelne Sprüche, die der Prophet dem Volke in jenen zugerufen, besonders v. 14 klingt

wie ein abgerissener, nachhallender Notschrei. Ist das Ganze in das Michabuch aufgenommen, um der Überzeugung Ausdruck zu geben, dass auch dies Unglück von Gott vorgesehen und gewollt war?[1]) Sicher scheint mir zu sein, dass alle Sprüche in eine und dieselbe Situation hineingehören, sich nicht gegenseitig ausschliessen. Dass wir berechtigt sind, v. 10 b als Glosse anzusehen, folgt schon aus dem ἐκ *Βαβυλῶνος* der LXX v. 8. Man sieht daraus, Spätere haben sich bemüht, den schon ihnen nicht ganz klaren Text zu verdeutlichen. Die Glosse erklärt sich einfach aus einem Missverständnis von 10 a; man deutete das „auf dem Felde wohnen" nach Analogie von Hos. 2, 16 f. auf das Exil, aus dem man ja wieder gerettet war. Der Ausdruck im Sinne von „dem Feinde zu offener Feldschlacht entgegengehen" war selten, die nachexilischen Juden thaten es sonst überhaupt nicht; doch vgl. zu dem שָׂדֶה 1 Sam. 4, 2; 2 Sam. 11, 11; Jer. 40, 7, 13, zu dem עָכַן (wofür sonst חָנָה) Num. 24, 2, auch das יָשַׁב 2 Sam. 11, 11 (Iob 29, 25?). Bei Nowack sehe ich, dass de Goje auch Streichung des ganzen Halbverses empfohlen; ob er es ähnlich begründet hat, weiss ich nicht.

Sollte unsere Beurteilung der ganzen Perikope richtig sein, so wäre ein kurzes nachexilisches Königtum als sicher erwiesen, so würden wir aber auch zugleich in die Situation hineingeführt, in der der König zu Falle gekommen und mit Schimpf und Schande geendet. Wir hätten hier die Episode vor uns, durch die für das Volk dem kurzen Freudenrausche ein bitteres, verzweifeltes Erwachen folgte. (Der שֵׁבֶט v. 14 wird wohl das Zepter des Königs selbst sein, mit dem er geschlagen wird vgl. Ps. 89, 45 text. em. nach Bäthgen.)

## § 2. Threni 4, 17—5, 22.

Nachdem man sich darüber geeinigt, dass die Klagelieder nicht von Jeremia stammen und überhaupt keine Einheit bilden, sondern die Frage nach der Entstehungszeit der einzelnen Lieder

---

[1]) Kap. 5 ist, wie wir schon sahen, nur an der Hand der Stichworte angefügt, nicht der chronologischen Reihenfolge wegen.

verschieden zu beantworten, ist die jetzt wohl verbreitetste Ansicht die, dass c. 2 und 4 an den Anfang des Exils bald hinter Ezechiel, 1 und 5 an das Ende desselben oder unmittelbar hinter die Heimkehr und endlich c. 3 als ein eigenartiger Psalm wohl in noch spätere Zeit gehöre, vielleicht irgendwie mit dem Redaktor des Ganzen zusammenhänge (vgl. Löhr, Wildeboer, Cornill u. a.). Hiervon acceptieren wir zunächst, dass c. 3 auszuschalten, da dasselbe überhaupt keine bestimmte Handhabe für eine historisch-kritische Untersuchung der Entstehungszeit darbietet, sondern man hier mit ganz allgemeinen litterarkritischen Argumenten arbeiten muss. Zweitens acceptiere ich im allgemeinen, dass c. 2 und 4 ins babylonische Exil gehören, muss aber erklären, dass ich keinen Grund sehe, dem Verfasser von 2 und 4 das erste Kapitel abzusprechen. Da dieses grosse Verwandtschaft mit Deuterojesaja zeigt, dieselbe aber auch bei 2 und 4 nicht ganz fehlt, obwohl hier die mit Ezechiel weit überwiegt (vgl. Löhr: Zeitschr. f. a. W. 1894 p. 31—50), so schliesse ich nur, dass alle drei Kapitel etwa in die Zeit des ersten Auftretens Deuterojesajas fallen, denn dass die fünf sprachlichen Verwandtschaften, die Löhr p. 42 f. zwischen c. 1 und Deuterojesaja nachweist, wirklich Entlehnungen aus dem Buche dieses seien, glaube ich bei keiner einzigen annehmen zu müssen; es genügt zur Erklärung vollauf Gleichzeitigkeit der Verfasser.

Die Situation, aus der diese 3 Lieder hervorgegangen, kann im allgemeinen nicht zweifelhaft sein: es ist die des babylonischen Exils. Juda ist ausgewandert 1, 3, seine Jünglinge und Jungfrauen zogen gefangen fort 1, 19, der Tempel ist zerstört 2, 6, König und Fürsten sind unter den Heiden 2, 9, der Feind ist in die Thore Jerusalems eingezogen 4, 12, die Bewohner sind zerstreut 4, 16. Anlass ist gewesen die Abgötterei und Sünde der Stadt 1, 4, 19, 22, die Propheten haben das Volk irre geleitet 2, 14. Des Volkes Schuld war grösser als Sodoms Sünde 4, 6, Propheten und Priester hatten in Juda das Blut Gerechter vergossen 4, 13.

1) Nun ist aber das erste, was ich behaupte, dies: zu diesem Liederkomplexe kann 4, 17—22 schlechterdings nicht gehören; der ursprüngliche Schluss dieses Kapitels muss abgeschnitten und

dafür dieser in der richtigen alphabetischen Reihenfolge angehängt sein. Die Gründe, die mich zu dieser Annahme bestimmen, sind folgende: a) In den 3 Kapiteln redet sonst ausnahmslos Zion mit „ich“ oder es wird von ihr als von einer Person gesprochen, in diesen Versen haben wir plötzlich das „wir“, geradeso wie in dem Gebete c. 5. Die Erklärung, die Löhr hierfür geben will, dass sich der Dichter als zu der Umgebung des Königs gehörig darstellen wolle, reicht doch nicht aus, es spricht ja offenkundig (vgl. v. 18b) das ganze Volk; in jenem Falle wäre erst recht für das „uns“ v. 7ff. Platz gewesen. b) Das Metrum des Liedes ist hier allerdings nachgeahmt, ohne dass es aber gelungen wäre, wenigstens v. 17—20 dasselbe richtig zum Ausdruck zu bringen. c) Der Standort des Dichters ist im Gegensatz zu dem von c. 1; 2; 4, 1—16 der nachexilische, vgl. v. 22: getilgt ist deine Schuld Tochter Zion, nicht wird er wieder dich verbannen. Im Exil hätte es doch wohl zunächst heissen müssen: er wird dich heimbringen.

d) Ausschlaggebend ist das, was hier von dem Könige gesagt wird: „Unser Lebensodem, der Gesalbte Jahwes, ward gefangen in ihren Gruben, Er, von dem wir sprachen: in seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern“ v. 20. Dass das nicht von dem Dichter des vierten Kapitels in Bezug auf Zedekia gesagt werden konnte, sollte nicht geleugnet werden. Es ist schon motiviert von Fries, der deswegen das מְשִׁיחַ auf Onias III. deuten wollte (Z. f. a. W. 1893 p. 112). Diese Annahme ist nun allerdings von Löhr (Z. f. a. W. 1894 p. 55—59) mit Recht zurückgewiesen, sie ist eben nur eine Verlegenheitsauskunft. Aber das, was Löhr selbst p. 54f. zur Verteidigung jener Möglichkeit beibringt, reicht nimmermehr aus: er verweist auf die Familie Schaphans, die sich den prophetischen Ideen zugethan gezeigt und doch zugleich dem Herrscherhause ergeben gewesen sei. Aus ihrer Mitte hätte nach der Katastrophe leicht ein derartiges Wort hervorgehen können. Indes *α*) es spricht hier nun einmal nicht einer aus der Umgebung des Königs, sondern es spricht das ganze Volk. *β*) Derjenige, der so rücksichtslos die Sünde des Volkes als grösser denn Sodoms Sünde, die Missethaten der Priester und Propheten in Jerusalem aufdeckt, der musste gerade

nach der Katastrophe eingesehen haben, dass ein grosser Teil der Schuld, wenn nicht der grösste, den König träfe. Dafür hatten Jeremia 21, 7f., 11f.; 27, 12ff.; 34, 1ff.; 37, 6ff. wie Ezechiel 17, 6ff.; 19, 10ff., von dem sich der Dichter des Liedes sonst doch gerade abhängig zeigt, genügend allen Zeitgenossen die Augen geöffnet. Ebenso gibt sich nun aber auch die Deutung von Keil und Öttli als eine Verlegenheitsauskunft: Zedekia gelte hier nur als Typus des theokratischen Königs überhaupt. Diese Deutung enthält ein richtiges Moment, wie wir gleich sehen werden vgl. v. 20b. Aber zunächst ist der Kontext hier doch so konkret und lebensvoll, dass wir an einen wirklichen König und seine realen Erlebnisse denken müssen, nicht an einen Typus. Dazu zwingt uns auch v. 13, Priester- und Prophetentum waren doch auch eine göttliche Institution, der Dichter hält sich aber hier ganz daran, wie sie sich in der Praxis gestaltet. Vollends zeigt ja schliesslich die Deutung von Siegfried-Stade, חֲסִידָיו seien die „Frommen Israels", wie unmöglich es ist, diesen Abschnitt von den gewöhnlichen Voraussetzungen aus zu verstehen. Der Vers muss sich eben auf einen ganz anderen König beziehen.

e) Schliesslich mag uns denn noch die Rücksichtnahme auf Edom am Schlusse bestätigen, dass wir es hier mit den Klängen eines nachexilischen Psalms zu thun haben. C. 1 u. 2 finden wir eine solche nicht, 1, 21f. ist ganz allgemein gehalten. Im Exile erwartete man viel eher, dass ein Wort wie v. 22 gegen die Zwingherren gerichtet würde. Möglich war es natürlich, sobald Jerusalem erobert Ez. 25, 12ff.; 35, 1ff.; aber in nachexilischer Zeit, wo man die bösen Nachbarn in nächster Nähe hatte, wurde dieser Nebengedanke bei dem Gedanken an Jerusalems Unglück erst ein ständiger vgl. Psalm 137; Jes. 63, 1ff.; Ob. 10ff.; Mal. 1, 2ff.

Aus diesen Gründen nehmen wir zunächst an, dass 4, 17—22 nicht zu dem ursprünglichen Liede gehören (eine Analogie hierzu bietet Psalm 10, bes. v. 12—15 vgl. Bäthgen z. St.), sondern eine spätere Anfügung bezw. Umdichtung aus nachexilischer Zeit sind. Jenen 5 Argumenten scheint allerdings eins gegenüberzustehen, welches doch für die Echtheit, wenn ich hier diesen Ausdruck noch gebrauchen darf, spricht, es ist v. 17. Der findet seine beste Erklärung auch noch, wenn man ihn auf die Zeit Jeremias

bezieht vgl. Jer. 37, 5 ff. Indessen ich glaube nicht, dass dies eine Argument im stande ist, die Beweiskraft jener aufzuheben. Dieser Vers kann sich ja einfach daraus erklären, dass der ursprünglich dort stehende nur in eine etwas andere Form gebracht ist, ja, wird so nicht vielleicht gerade das עוֹדינה erklärlich, mit dem sonst nichts anzufangen ist? Löhr liest mit Dyserinck עַד מָה dafür. So mag wirklich ursprünglich dagestanden haben, die Überarbeitung machte daraus: noch immer harren wir u. s. w.[1]) Die Schlüsse aus diesem Ergebnis werden wir erst später ziehen, vorerst wenden wir uns Kap. 5 zu.

2) Dass das fünfte Kapitel jünger sei als 2 und 4, wird, wie wir sahen, allgemein angenommen. Ja, man neigt wohl mehr und mehr dem Resultate zu, dass es erst nach der Heimkehr verfasst. Löhr datiert es um 530, Wildeboer (Litteratur des a. T. p. 302) noch etwas später, indes jedenfalls vor 516. Nun haben wir zunächst festzustellen, dass die nachexilische Entstehung nicht nur eine Vermutung, sondern sicher ist: das Volk, aus dem dieses Lied hervorgegangen, weilt wieder in seinem Lande, aber unter dem Druck furchtbarster Knechtschaft. Gott wird v. 1 aufgefordert, auf die Schmach der Betreffenden hinzuschauen, die besteht aber nach v. 2—5 gerade darin, dass sie nicht Herren sind im eigenen Lande. Man steht unter dem Druck der Sünden der Väter wie überall nicht die exilische, sondern die nachexilische Gemeinde vgl. Neh. 9, 16 ff., 36; Esra 9, 7. Wohl ist ein Teil des Volkes noch versprengt in Ägypten, ein anderer in Assur v. 6,[2]) aber über das Volk selbst herrschen עֲבָדִים v. 8. Ist der Text von v. 9 sicher, so ist vollends gewiss, dass das Volk im eigenen Lande ist, beim Bebauen desselben muss es zittern vor den Einfällen der Beduinen (Dyserinck liest חֹרֵב, Beer דֶּבֶר statt מִדְבָּר, jenes empfiehlt sich allerdings durch b). V. 11—16 setzen voraus, besonders v. 14, dass Jerusalem steht, und v. 18 ist der Blick der Sprechenden unmittelbar auf den Tempelberg gerichtet.

[1]) Möglich ist natürlich auch, dass in nachexilischer Zeit auch dieser Vers seinen unmittelbaren Ursprung hat und etwa an Samaritaner zu denken, auf die man sich verlassen. Zu den „Spähern“ vgl. Jes. 56, 10.

[2]) אַשּׁוּר kann hier Babylon, Syrien oder Persien bedeuten; die ganze Deutung des Verses ist allerdings unsicher, die Sprache desselben sehr auffallend, doch ist mir angesichts Esra 6, 22; Micha 5, 4 die letzte Beziehung die wahrscheinlichste.

wennschon derselbe verwüstet ist.[1]) Endlich würde, falls das Gebet im Exile gesprochen, die Bitte am Schlusse ganz anders lauten als: erneuere unsere Tage wie vor alters, vor allem doch: führe uns zurück oder dergleichen.[2])

Wir müssen nun aber über alle bisherigen Datierungen hinausgehen. Wildeboer meint, es existiere ein sicherer terminus ad quem, das Jahr 516. Das scheint zunächst allerdings nach v. 18 ganz sicher. Wie nun aber, wenn auch über den Tempel Serubbabels noch wieder eine Verwüstung dahingegangen? Fragen wir zunächst, ob sich das Lied aus der Zeit zwischen 536 und 16 genügend erklärt. Zunächst könnte man schon sagen, die Stimmung sei doch eine fast zu düstere, auch nicht mehr der letzte Rest der Hoffnung, mit der man heimgekehrt und die sich in den Tagen Haggais und Sacharjas so mächtig wieder regte. Indessen, das will nicht viel besagen; dass es den Heimgekehrten herzlich schlecht gegangen und dass sich ihrer bald eine gewisse Stumpfheit bemächtigt, wissen wir ja aus den Schriften eben jener. Man könnte auch an dem „Knechte herrschen über uns" v. 8 Anstoss nehmen. Der Statthalter war damals selbst ein Jude, der Satrap von Abarnahara hatte nicht viel mit ihnen zu thun und den Persern musste man nach dem Edikt des Cyrus eher freundlich als feindlich gesinnt sein. Indessen, wir könnten uns schon in der Zeit des Kambyses befinden und wissen nicht, was da vorgekommen. Auch die Klage über den Zionsberg v. 18 berührt eigentümlich, man hatte ja die Konzession zum Tempelbau, warum half man also nicht dem Übelstande ab? Aber freilich, die Verhältnisse konnten stärker sein als des Herzens Wunsch.

Wirklich beweiskräftig aber scheinen mir zunächst die v. 11 bis 15 zu sein. Man nimmt gewöhnlich an, dieselben redeten von der einstmaligen Zerstörung durch die Babylonier, wenn-

[1]) Der Ausdruck ist natürlich dichterisch und nicht zu pressen. Vgl. Ps. 63, 11; auch Neh. 3. 35. Auch Nehemia bezeichnet 2, 17 die Stadt, wie er sie vorfindet, einfach als Wüste, Esra 9, 9 den Tempel desgleichen.

[2]) Künen, Onderzoek II p. 150, neuerdings Budde, Handcommentar p. 104, sehen deswegen dies Kapitel als ein während des Exils in Juda geschriebenes an; aber diese Annahme erledigt sich nach meinem Dafürhalten schon durch die sprachliche Verwandtschaft mit Deuterojesaja vgl. Löhr, Z. f. a. W. 1894 p. 44. Ausserdem muss Budde in v. 11 f. Interpolation annehmen.

schon der Dichter nicht streng historische Szenen berichten wolle, sondern auch nach der Phantasie schildere. Diese Auffassung ist unmöglich. Der Dichter hat mit der Not der eigenen Zeitgenossen genug zu thun, er schildert Selbsterlebtes. V. 8—10 reden von der Gegenwart, v. 16—18 gerade so, wie sollte da plötzlich dieser historische Exkurs hineinkommen? Und gerade das, was 586 so bitter empfunden, die Exilierung wäre nicht erwähnt. Will man noch ein besonderes Argument haben, so verweise ich auf das בְּיָדָם נִתְלוּ v. 12, es kann sich nur auf Kreuzigungen beziehen, das war die Strafe, die die Perser anwendeten vgl. Esther 5, 14; 6, 4; Esra 6, 11 und jede persische Geschichte; Jer. 39 weiss nichts davon. Also: das Lied setzt eine neuerliche Verwüstung Jerusalems voraus; dass diese eine solche des Tempels v. 18 im Gefolge gehabt, ist eigentlich selbstverständlich und damit jener Terminus des J. 516 aufgehoben.

Aber freilich, man könnte auch jetzt sagen: woher wissen wir, dass diese Verwüstung Jerusalems nicht in die Regierungszeit des Kambyses, also noch vor den eigentlichen Tempelbau fällt? Dagegen verweise ich zunächst auf v. 3: „Verwaist sind wir ohne Vater — unsere Mütter sind wie Witwen.“ Schon Ewald hat recht gesehen, dass sich אָב hier auf den König, אִמּוֹתֵינוּ auf die Städte beziehen müsse vgl. zu jenem Jes. 9, 5; 22, 21. Löhr weist ersteres ab. Aber seine Reproduktion des Gedankenganges zeigt gerade, dass אָב sich hier nicht auf Gott beziehen kann, denn dann würde v. 3 allein ganz dasselbe besagen, was nach ihm v. 2—4 überhaupt besagen wollen: wir sind von Gott verlassen. Nein, v. 2–5 schildert in den verschiedensten Beziehungen, wie das Volk die Selbständigkeit verloren: Häuser, Lebensunterhalt, Freiheit, aber auch den eigenen Herrscher haben sie eingebüsst. Das wird auch durch v. 8 nur bestätigt, nicht Gottverlassenheit, sondern Verlust jeder Selbständigkeit ist das Thema von 2—10. Schildern diese aber sonst die Gegenwart, so scheint auch v. 3 eine Beziehung zu ihr zu haben, nicht allgemein auf den Verlust des vorexilischen Königtums zurückzublicken. Darin bestärkt uns v. 16: „Gefallen ist die Krone unseres Hauptes, wehe doch uns, dass wir gesündigt haben.“ Man deutet die Krone entweder auf den Zion (Thenius)

oder als Bild auf den ganzen jetzt verlorenen Ehrenstand des Volkes (Ewald, Keil, Löhr). Beide Fassungen sind ja schliesslich möglich, aber doch immer erst weiter hergeholt. Näher liegt auf jeden Fall die Deutung, dass in der Katastrophe, über die das ganze Lied klagt, ein König entthront. Vgl. zu dem רֹאשֵׁנוּ Jes. 28, 5, auch mache ich für diese Deutung die Parallele von Ps. 89, 40 geltend. Vielleicht deutet v. b an, dass man jetzt selbst diese Königserhebung als Sünde und deswegen den Sturz als Strafe fühlt. Auch hier wird die Deutung durch v. 8 gestützt: solchen, die selbst Sklaven, den Samaritanern wurde nun die Statthalterschaft über Juda übertragen.

3) Wir suchen zusammenzufassen, was uns die Erörterung von 4, 17—22 und 5 ergeben. Beide Abschnitte scheinen aus derselben Zeit zu stammen und auf dieselbe Katastrophe anzuspielen, obwohl der erste hoffnungsfreudiger ausklingt als der zweite. Sie blicken beide zurück auf eine Verheerung Jerusalems, unter der auch der Tempel sehr gelitten hat, bei der vor allem ein König Judas gestürzt ist. Von diesem, dem Gesalbten Jahwes, hatte man gehofft, man würde in seinem Schatten sicher leben unter den Völkern (vgl. Hos. 14, 7 f.; Ez. 17, 23; 34, 23—29) d. h. man hatte von ihm die Realisierung der messianischen Hoffnung erwartet. Es ist anders gekommen, er ist gefangen, gestürzt, die Krone in den Staub gesunken. Juda ist Knechten unterstellt, jede Freiheit ihm genommen, die Stadt geschändet, Oberste sind gekreuzigt, der Tempelberg verheert. Das Klagelied über diese furchtbare Katastrophe schloss man denen über die Verheerung durch Nebukadnezar an. Schien doch das alte Unheil einfach wieder aufzuleben und fühlte man jenes doch jetzt erst recht wieder nach. Nur hundert Jahre später, und die beiden Katastrophen waren in der Erinnerung des Volkes schon zu einer verschmolzen.

## § 3. Jesaia 63—66.

Ich glaube, wir können die Folgen des Sturzes Serubbabels noch weiter verfolgen, bis in die nächste Generation hinein, und zwar mit Zuhilfenahme der letzten Kapitel des Jesajabuches 63 bis 66. Dass auch Jes. 40—66 noch keine Einheit bilden, ist

gegenwärtig fast allgemein anerkannt. Es stehen sich in der Hauptsache noch die beiden Ansichten gegenüber, ob 56—66 [1]) oder 63—66 für einen Tritojesaja in Anspruch zu nehmen. Ich kann hier vorläufig als meine Ansicht nur die aussprechen, dass 40—62 als das Trostbuch Deuterojesajas aufzufassen sind, wenigstens scheinen mir c. 58; 60—62 mit Bestimmtheit von demselben Verfasser wie 40—55 herzurühren. Diese Ansicht, die früher auch Cheyne vertrat, während er sich jetzt durch Duhm zu der anderen hat bestimmen lassen, können wir hier natürlich nicht näher begründen, kurz kommen wir auf die Frage noch V § 2 zurück. Die Gründe, mit denen Cheyne besonders 60—62 abstreicht, sind nicht annähernd ausreichend, die grosse Verwandtschaft in Sprache und Geist mit 40—55 aufzuwiegen. Seine Argumente sind entweder ästhetische, die mehr als leicht täuschen, oder sprachlich-sachliche, die nur eine Beweiskraft hätten, wenn 40—55 im babylonischen Exil geschrieben wären. Das ist, wie wir sehen werden, falsch; auch diese Kapitel sind nachexilisch.

Aber, wie gesagt, diese Frage beschäftigt uns hier nicht, wir haben es mit 63—66 zu thun. Dafür, dass diese Kapitel eine gewisse Einheit bilden, darf ich mich wohl auf den consensus doctorum berufen (vgl. ausser Duhm und Cheyne auch Cornill, Stade, Wildeboer, Smend, Marti u. a.). Man hat sie schon früher für einen späteren Nachtrag Deuterojesajas gehalten, in Babylon kurz vor der Rückkehr geschrieben (vgl. Dillmann u. a.). Aber dafür, dass diese Kapitel in Babylon verfasst, spricht nichts, auch nicht das שָׁם 65, 20 vgl. 66, 13 (so König: Einleitung p. 326), wohl aber alles dagegen. 65, 9 setzt gerade umgekehrt voraus, dass das Volk sich schon in der Heimat befindet, aber sehr stark dezimiert ist; von der erwarteten Rückkehr schweigt alles, die Stimmung ist eine geradezu verzweifelte. Die Gefahr, die dem Volke droht, ist nicht babylonischer oder persischer Götzendienst, sondern die samaritanisch-kananitischen Lokalkulte 65, 4 ff.; 66, 3 ff., 17 f. (auch der Glücksgott 65, 11 kann von den Samaritanern verehrt sein vgl. 2 Reg. 17, 24; als syrische Gottheiten sind Gad wie Meni bekannt).

Ebensowenig aber können diese Kapitel Nachträge sein, die

[1]) Kittel (Jesaja) nimmt für 56—66 eine Schule Deuterojesajas aus dem ersten Jahrhundert nach der Heimkehr an.

etwa Deuterojesaja seinem Buche in der Heimat hinzugefügt. Den Beweis in diesem Punkte hat Cheyne p. 354 ff. so eingehend und schlagend geführt, dass ich mich getrost auf ihn berufen kann. In den Mund Deuterojesajas passen 63, 18; 64, 9 ff. schlechterdings nicht, der wusste ja, dass der Tempel verwüstet sei, wusste aber auch, dass Gott ihn jetzt neu erstehen lassen werde. Vollends mit 66, 1 ff. hat man bei dieser Herleitung noch nie etwas anzufangen gewusst. Sollte denn hier Deuterojesaja Haggai und Sacharja geradezu entgegengearbeitet haben? Die religiösen Vorstellungen, Stil und Sprache zeigen sich wohl vereinzelt von Deuterojesaja beeinflusst, sind aber im Grunde vollständig verschieden, es ist dieselbe Verwandtschaft, wie sie sogar zwischen Deuterojesaja und einem Maleachi besteht vgl. Jes. 42, 1 ff. mit Mal. 2, 5–7; Jes. 40, 1 ff. mit Mal. 3, 1 f.

Wann aber sind dann diese Kapitel geschrieben? Duhm, der sie in der Hauptsache als eine Einheit betrachtet, verlegt sie (mit 56—62 zusammen) in die Zeit unmittelbar vor Esra-Nehemia, Cheyne datiert 63, 7—64, 11, die er heraushebt, aus der Zeit des Artaxerxes Ochus, die anderen fast ebenso wie Duhm aus dem Zeitalter Esra-Nehemia, aber noch vor Einführung des priesterlichen Gesetzbuches durch Esra. Dafür, dass diese Datierungen nicht allzu ferne vom Ziele getroffen, bürgt schon die grosse Verwandtschaft derselben mit Maleachi. Es sind in der Hauptsache dieselben Verhältnisse, die vorausgesetzt, in vieler Beziehung kommen aber auch dieselben religiösen Vorstellungen und Hoffnungen zum Ausdruck, dasselbe Gravitieren zu dem levitischen Geist. Vgl. Jes. 63, 1 ff. mit Mal. 1, 2—5; Jes. 63, 18; 64, 10 mit Mal. 1, 12; Jes. 66, 3 ff. mit Mal. 1, 8 ff.; 3, 15; Jes. 63, 9 mit Mal. 3, 1; Jes. 65, 16 mit Mal. 3, 12. Der Unterschied erklärt sich vor allem daraus, dass Maleachi eine besondere Mission an den Priesterstand hat und sein Auge auf einige bestimmte Schäden richtet. Freilich, das scheint mir auf den ersten Blick klar zu sein, dass Tritojesaja zeitlich vorangeht vgl. 63, 1 ff. mit Mal. 1, 4. Die beiden Fragen aber, die sich für uns erheben, sind die: ist die Absonderung Cheynes von 63, 7—64, 11 für eine andere Ära berechtigt? und: hat Duhm die Anspielungen auf die historische Situation des Volkes richtig gedeutet und infolgedessen

genau zutreffend datiert? Diese beiden Fragen glaube ich verneinen zu müssen, damit aber ein bestimmtes Resultat für das uns beschäftigende Problem zu gewinnen.

1) Wir beginnen mit der Erörterung der letzten Frage. Zwei Stellen sind es, die uns einen ganz bestimmten historischen Hinweis geben 63, 18 und 64, 9 f. Die erstere lautet: „Auf kurze Zeit haben sie eingenommen deinen heiligen Berg (lies nach LXX הַר statt עָם), unsere Dränger haben niedergetreten dein Heiligtum.“ Die LXX hat statt יָרְשׁוּ gelesen יָרַשְׁנוּ, also: auf kurze Zeit haben wir eingenommen. Mit vollständiger Sicherheit kann man sich wohl für eine der beiden Lesarten nicht entscheiden; ich neige mit Duhm zu der letzteren. Aber für den Sinn ist das irrelevant, denn auch im ersten Falle wird man als Subjekt mit Dillmann aus v. 17 b die שִׁבְטֵי, also Israel zu denken haben, und wäre es unnatürlich, aus v. 18 b das צָרֵינוּ schon als Subjekt zu v. a zu ziehen. Während in diesem Fall der Sinn der wäre, dass wirklich eine kleine Zeit hindurch die Feinde von dem Heiligtume Besitz genommen, welche Zeit dann gegenwärtig noch anzudauern scheint, ist der weit wahrscheinlichere Sinn also der: erst eine kurze Zeit haben wir den heiligen Berg wieder in Besitz genommen, da haben schon unsere Feinde dein Heiligtum zertreten.

Wie ist diese Anspielung zu deuten? Die Beziehung auf das babylonische Exil, in der die Feinde Zion innegehabt, ist hiermit ohne weiteres hinfällig; die Deutung auf die vorexilische Zeit, da Israel Jerusalem besessen, ergäbe ja einfach eine Unwahrheit, diese Zeit wurde eher als eine Ewigkeit aufgefasst; an die Zeit vor Haggai zu denken, ist unmöglich, da damals überhaupt noch kein Heiligtum stand. Duhm entscheidet sich daher, wie früher Künen, für Beziehung auf einen Einfall der Samaritaner, auf den auch Neh. 1, 3 anspiele. „Haben die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen, so sind sie auch in den Tempel gekommen und haben ihn geschändet.“ Nun haben wir aber schon in III § 2 erwiesen, dass Neh. 1, 3 sicher nicht als Bericht von einer in Anschluss an Esra 4 erfolgten samaritanischen Invasion verstanden werden kann. Aber sollte eine solche auch wirklich stattgefunden haben, so würde man hier doch eine

Beziehung auf sie in Abrede stellen müssen. Denn bei dieser Deutung käme das לִמְעָט denn doch zu kurz. Um den Zeitraum von ca. 70 Jahren von Serubbabel bis Esra als einen kleinen verstehen zu können, muss Duhm eine Reflexion auf die lange vorexilische Zeit hineinlegen, an der gemessen diese kurz erscheine. Aber auf diese Reflexion führt im Kontexte schlechterdings nichts. Derselbe sagt vielmehr, dass das Volk nur eine kurze Zeit (nach der Rückkehr) den heiligen Berg besessen; dann ist er von Feinden zertreten, entweiht. Wir müssen offenkundig diese Katastrophe viel näher an den Wiederaufbau des Tempels heranrücken. Dass Neh. 1, 3 auf jene auch Bezug nimmt, bleibt trotzdem möglich, wie wir schon gesehen; die Folgen machten sich noch 70 Jahre später bemerkbar, wennschon inzwischen an dem Heiligtum gebessert war.

Noch weniger freilich will die Deutung befriedigen, die Duhm 64, 9f. angedeihen lässt. „Deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden, Jerusalem zur Einöde. Dein heiliger und herrlicher Tempel, in welchem unsere Väter dich lobpriesen, ist in Flammen aufgegangen, und alles, was uns köstlich war, ist ein Trümmerhaufen geworden". Diese Stelle beweist nun vollends, dass die Deutung Duhms von 63, 17, wonach der Tempel nur so nebenbei etwas durch die Samaritaner entweiht sein soll, falsch ist. Er bezieht 64, 9f. indes gar nicht auf dies Ereignis, was doch jedem als selbstverständlich erscheinen würde; nein, die Verse enthielten lediglich eine Klage über den Fall des alten salomonischen Tempels vgl. Esra 3, 12, das Exil sei ja mit der Rückkehr der kleinen Gola noch nicht zu Ende gewesen. Hiergegen hat schon Cheyne p. 361 entscheidend bemerkt: 1) Es erscheint exegetisch unrichtig, v. 9 von einer Begebenheit zu erklären, die in ihren Folgen bis auf die Gegenwart fortdauert, und v. 10 auf eine Begebenheit zu deuten, die jedenfalls schon die Anfänge von Gegenbestrebungen gesehen. 2) Kein hebräischer Schriftsteller von allgemein anerkannter Orthodoxie würde die Heiligkeit oder sogar, soweit es sich um das Auge des Glaubens handelt, die Schönheit des bestehenden Tempels in Abrede stellen. 3) Der Abschnitt Esra 3, 8—13 ist von sehr zweifelhaftem geschichtlichen Wert. Im übrigen nimmt man den Versen 64, 9f. ja alle Kraft, man lässt

auch v. 8b, 11 nicht zur Geltung kommen, wenn man sie so deutet. Nein, der Verfasser blickt zurück auf eine Verheerung des Tempels, die in der Väter Tagen über diesen dahingegangen, unter deren Folgen auch die Zeitgenossen noch stehen. Denn, dass diese Katastrophe nicht erst soeben eingetreten, sondern dass es sich um einen schon länger dauernden Zustand handelt, zeigt das ganze Kapitel; sonst wäre jene doch nicht erst so nachträglich erwähnt als etwas, das das Erbarmen Jahwes wachrufen solle vgl. 63, 17, 19; 64, 8, 11, dagegen z. B. Psalm 74. Ist da nicht wiederum die Deutung sehr naheliegend, dass hier von einer Verwüstung des Serübbabelschen Tempels die Rede und dass der Verfasser etwa um das Jahr 470 schreibt, wo schon eine andere Generation lebte als die, die in jenem Gott gepriesen?

2) Wir haben uns indessen vorerst der Deutung Cheynes zuzuwenden. Derselbe löst, wie schon gesagt, 63, 7—64, 11 aus 56—66 heraus und verweist jenen Abschnitt in die Zeit des Artaxerxes Ochus. Nachdem er die nach seinem Dafürhalten nicht zutreffenden Auslegungen abgewiesen, auch mit Recht die Herleitung aus der makkabäischen Zeit, findet er als einzig passenden Platz in der nachexilischen Ära die Regierungszeit jenes persischen Königs. Wir wissen, dass zwischen 363 und 345 unter ihm zwei Aufstände Palästinas gegen Persien stattgefunden, wissen, dass unter ihm Jericho eingenommen und ein Teil der Juden nach Hyrkanien und Babylonien deportiert ist, können auch vermuten, dass unter seiner Regierung der Tempel durch Bagoses geschändet ist (vgl. Jos. Ant. XI 7, 1). Somit hat gewiss die Hypothese Cheynes zunächst etwas Bestechendes an sich, zumal derselbe Gelehrte mit hoher Wahrscheinlichkeit Jes. 24—27 aus eben dieser Zeit abgeleitet hat. Indessen hoffe ich doch gerade von seiner Seite auf Zustimmung. Dazu berechtigt mich wohl sein Wort: „Lange schien es mir, als müssten wir doch eine solche Krisis auffinden können, und selbst, so lange ich Künens Hypothese für die Auslegung von Neh. 1, 3 annahm, konnte ich nicht umhin darauf zu bestehen, dass ein grösseres Unglück als das aus Neh. 1, 3 erschlossene erforderlich sei, um eine angemessene Erklärung von 63, 7—64, 11 zu geben.“ Sollte dies Unglück nicht durch unsere Deutung dargeboten sein?

Machen wir uns die Situation klar. Thatsächlich steht hier Hypothese gegen Hypothese. Denn Josephus erzählt nur von einer Schändung des Tempels durch Blutvergiessen darin und das Betreten desselben seitens des Bagoses. Von einem Brande des Tempels hören wir nichts, er erscheint sogar eigentlich unmotiviert. Ein positives Zeugnis für Jes. 63, 7ff. ist das also nicht. Anderseits über das, was wir wirklich wissen, eben diese Schändung und etwaige Deportationen aus Juda klagt dieser Abschnitt gerade nicht. Der Hinweis auf Jes. 27 beweist bei näherer Prüfung eher das Gegenteil, denn das, was Juda damals am meisten hätte bewegen müssen, wenn es geschehen wäre, die Verwüstung des Tempels wird hier gerade nicht berührt. Endlich die Entstehung der verwandten Psalmen 74 und 79 in dieser Zeit ist geradeso hypothetisch, und wenn also auch 2+2 Äpfel 4 Äpfel sind, so hat man deswegen doch noch keine 4. Indessen, dies alles bestimmt uns nicht, Cheynes Hypothese abzulehnen; ist das Argumentum e silentio schon überall ein bedenkliches, so vollends bei einer Periode, über die wir überhaupt keine unmittelbaren Quellen haben.

Wohl aber glaube ich, dass folgende 3 Argumente gegen Cheyne und für mich sprechen. a) Erhebt das מְעַט schon gegen Duhms Datierung Einsprache, so vollends gegen die Cheynes. b) 65, 9, 16 b, 23, die Cheyne ja mit Duhm in die Zeit Nehemias setzt, postulieren eine derartige Katastrophe, wie 63; 64 geschildert, als voraufgegangen. Es wird also die Deutung den Vorzug verdienen, die den ganzen Abschnitt 63—66 einer und derselben Periode zuzuweisen vermag und das gilt von der unsrigen. c) Kann man sich wirklich denken, dass von einem, der im Namen der frommen Gemeinde spricht, kaum hundert Jahre nach der Einführung des Gesetzes ein derartiges Sündenbekenntnis abgelegt wurde, wie man es hier findet? Nicht, dass nicht auch damals die Gemeinde reuevoll hätte an ihre Brust schlagen können, aber dann war eben das Gesetz übertreten. Wo bleibt hier die Erwähnung desselben? Vgl. dagegen z. B. Dan. 9. Wäre wirklich 63, 17, 19; 64, 4, 6 dazu nicht Gelegenheit gewesen? Wohl weiss ich, dass wir auch die Zeit nach Esra nicht in spanische Stiefeln einschnüren dürfen; es hat auch da noch verschiedene

Strömungen der Frömmigkeit gegeben. Aber hier redet einer, dessen Herz am Tempel und Kult hängt, wie nur je eins; sollte der nicht in dem Halten des Gesetzes einen Grund gegen oder in dem Übertreten desselben einen Grund für diese Entweihung des Tempels gesehen haben? Überhaupt sind die besonderen religiösen Anschauungen dieses Abschnitts, die Cheyne p. 355—57 aufweist, viel erklärlicher aus der Zeit zwischen Sacharja und Maleachi als aus der nach Esra. So hoffe ich, dass gerade er mir zustimmen wird.

3) Wir möchten aber noch auf ein weiteres Argument hinweisen, das in gleicher Weise gegen Duhm wie Cheyne ins Gewicht fällt und für unsere Hypothese spricht. Eine alte crux interpretum ist 66, 1 ff. Die sämtlichen Deutungen, die diese Stelle erfahren, durchzumustern, ist hier nicht der Ort. Sicher hat erst Duhm die Auslegung auf den richtigen Weg geführt. Aber seine Deutung muss noch etwas schärfer präzisiert werden. Unleugbar ist: es handelt sich um die Absicht des Volksgros, Jahwe irgendwo einen Tempel zu bauen, wo der Prophet nicht will; selbstverständlich kann es sich dann nicht um den jerusalemischen handeln, sondern um einen solchen, den man irgendwo anders in Gemeinschaft mit den Samaritanern bauen will. Das zeigt ja ein Vergleich von v. 3 und v. 5 deutlich, und nur die abgerissene Art, in der v. 3 in der Erregung dem v. 2 angefügt wird, hat diese Erkenntnis so lange hintangehalten.

Im Gegensatz zu jenem Plane also spricht der Prophet: Jahwe, dessen Thron der Himmel und dem die Erde nur ein Fussschemel, fragt an, wo in aller Welt man ihm denn ein solches Haus bauen will. Das kann dann doch nur geschehen, wo er es will und sich offenbart. Etwas derartiges aber ist nicht geschehen. Nein, er hat die Gemeinde der frommen Juden geschaffen, die geisteszerschlagen ist und um seines Wortes willen zittert, und bei diesen will er wohnen (der beste Kommentar ist 57, 15). Alle Opfer aber, die an jener neuen Stätte dargebracht, werden in Jahwes Augen ein Gräuel sein. Wie die Samaritaner, die derartige Opfer lieben, damit ihre eigenen Wege (im Gegensatz zu dem דֶּרֶךְ, der תּוֹרָה Jahwes) gewählt haben, so wird Gott ihnen und allen, die wie sie handeln, vergelten. Mit Recht knüpft Duhm hieran die Folgerung: „Unsere Stelle beweist, dass die

Samarier schon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Kultus zu zentralisieren, so doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte. Ausgeführt ist unseres Wissens die Absicht erst zu der Zeit, wo Mitglieder der jerusalemischen Grosspriesterfamilie zu ihnen übergegangen waren; zur Zeit Tritojesajas drohen sie nur mit dem Konkurrenztempel und sind noch unschlüssig, wo er gebaut werden solle, vermutlich deswegen, weil mehrere altheilige Orte um die Ehre stritten.“ Dieser ganzen Deutung hat Cheyne durchaus zugestimmt.

Wir haben nur zwei Punkte daran zu korrigieren. a) Angeredet sind nicht, wie Duhm meint, nur die Samaritaner, sondern auch alle diejenigen im jüdischen Volke, die auf die Intentionen dieser eingegangen sind vgl. 65, 2 ff. und die in Gegensatz gestellt werden zu den Geisteszerschlagenen etc. in der Gemeinde vgl. auch v. 5. Der hier spricht, ist kein Prophet für die Samaritaner; wollten die sich ein grosses Heiligtum bauen, so würde er sich wohl gefreut haben, dass Jerusalem sie los würde. Die besassen ja sicher schon so und so viele andere geweihte Stätten, woher also in diesem Falle die Predigt wider sie? Nein es sind wirklich Juden, die ihre frommen Brüder von sich stossen (v. 5) und nach Art der Samaritaner, in Gemeinschaft mit ihnen ein neues Heiligtum erbauen wollen. Daher die grosse Erregung des Propheten. Duhm freilich muss diese Deutung ablehnen, da er 63, 17 fälschlich auf einen Krieg der Samaritaner wider Jerusalem bezieht und auch in c. 66 noch die Fortsetzung desselben findet: die Samarier sind nahe daran, die Gola zu überwältigen. Indes das ist in v. 5 einfach hineingetragen; diese Brüder haben keine Waffen in der Hand, sondern nur Spott im Munde, um den kleinen Rest Frommer, die sie für Schwärmer halten, zu kränken. Dass auch 65, 2 ff. auf alles andere eher als auf einen Krieg mit den Samaritanern führt, sei nur erwähnt. Thatsächlich beweist uns umgekehrt c. 66, dass Duhms Deutung von 63, 17 falsch ist. Denn hätten dort soeben die Samaritaner den jerusalemischen Tempel entweiht, wie könnten nun die Juden in Gemeinschaft mit ihnen anderswo einen solchen bauen wollen?

b) Das zweite, worin die Auslegung Duhms eine kleine Korrektur erfahren muss, ist die Deutung des אֶת־כָּל־אֵלֶּה v. 2.

Mit vollem Rechte weist er die Beziehung dieser Worte auf die ganze Schöpfung oder dergl. zurück. Das אֵת זֶה in b zeigt ja evident, was gemeint ist. Nur glaube ich, dass Duhm selbst dies dann doch gleich wieder zu weit ausdehnt, wenn er sagt: „Dieses alles, den Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus hat Jahwe mit eigener Hand hervorgebracht.“ Nein, wir haben einfach maskulinisch zu übersetzen: diese alle; wer gemeint sei, ist in b gesagt. Es ist der alte deuterojesajanische Gedanke, dass die heimgekehrte Gola eine Neuschöpfung Jahwes sei vgl. 41, 20; 43, 1 etc.; die ist aber in dieser Zeit schon reduziert auf die eigentlichen „Knechte Jahwes“, vgl. 64, 7; 65, 8, 13—15; 66, 14. Hier wird nun auf denselben Gedanken wie 57, 15 ff. hingelenkt: nur bei diesen Frommen wohnt Jahwe, nämlich in Jerusalem, und nur sie dürfen vor ihm erscheinen. Nicht also den jerusalemischen Tempel stellt der Prophet dem neugeplanten gegenüber, sondern die Gemeinde der Frommen daselbst.

Und warum lege ich Wert auf diesen scheinbar minutiösen Unterschied? Weil wir überzeugt sind, dass, während diese Worte gesprochen, der jerusalemische Tempel geschändet und sehr stark geschädigt war, dass also dies Kapitel in ganz dieselbe Ära hineingehört wie 63 und 64. Hätte der Tempel wirklich dagestanden, wie ihn Serubbabel erbaut, so ist gewiss, dass er auch erwähnt wäre, seine Legitimität, sein Alter, seine Würde, seine Schönheit, seine Heiligkeit oder irgend etwas derartiges. Nur so erklärt sich die merkwürdige Gegenüberstellung von dem neuen willkürlich geplanten Tempel und der frommen Gemeinde. Man mache sich doch nur die Situation klar. Dass es sich nicht um einen Bau handelt, den lediglich die Samaritaner aufführen wollten, haben wir gesehen. Wie aber wäre es möglich gewesen, dass die Juden, die in den Tagen Haggais und Sacharjas ihrer Anerkennung des deuteronomischen Grundgedankens einstimmig Ausdruck gegeben, auf den Gedanken gekommen wären, Jahwe ein zweites Gotteshaus zu bauen, falls der Serubbabelsche Tempel noch unverändert stand? Nein, der muss zertrümmert, entweiht sein, und so entstand, geschürt und unterstützt von den Samaritanern der Plan, anderswo ein neues Gotteshaus aufzuführen.

Auch der Ausdruck יִכָּבֵד v. 5 bestätigt uns das, er setzt eine Entweihung des Tempels in der Mitte der Gola voraus.

Schon lange höre ich die Frage: aber steht nicht nach v. 6 der Tempel (desgl. nach v. 20)? Darauf ist ein Doppeltes zu erwidern. a) Sobald nach dem Brande von c. 64 nur etwas an den Tempelruinen wieder geflickt war, sobald innerhalb derselben überhaupt nur der Altar stand, ohne dass bereits alle Risse in den Mauern geschlossen oder gar innen der alte Glanz dem Bau zurückgegeben und vollends von aussen eine Ringmauer um das Heiligtum geführt wäre, redete natürlich der fromme, auf dem Boden des Deuteronomiums stehende Jude von der הֵיכָל oder dem בֵּית יהוה daselbst, auch wo andere noch ebenso fest davon überzeugt sind, dass die Stätte noch entweiht ist, und sie als Gotteshaus nicht anerkennen. Verwandt, wenn auch nicht identisch mit dieser Situation ist die in den Tagen Haggais, wo das Haus Jahwes wüste liegt 1, 4 und doch Opfergaben dorthin gebracht werden 2, 14. (Weil es ein unfertiger Tempel, sind die Gaben unrein!) Noch enger verwandt aber ist die Lage in den Tagen Maleachis, wo ein Haus dasteht 3, 1 ff., aber ein grosser Teil des Volkes, voran die Priester, dasselbe für entweiht hält, eben auch, weil Mauern etc. verwüstet 1, 7 ff.; 3, 3; vgl. auch Esra 8, 33 mit 9, 9. Somit wüsste ich nicht, weshalb nicht das ganze Kapitel 66 von demselben Manne, aus dessen Feder oder Munde c. 63 und 64 stammen, etwa einige Monate oder vollends wenige Jahre später könnte geschrieben oder gesprochen sein.

b) Ich habe indessen auch darauf zu verweisen, dass nach der unter ganz anderen Gesichtspunkten angestellten Analyse Cheynes c. 66 überhaupt keine litterarische Einheit bildet, v. 1 bis 5; 17–18 a einerseits, v. 6—16, 18 b—22 anderseits ursprünglich getrennte Weissagungen waren. Während jene einen speziellen Anlass hat, ist diese allgemeinen Inhalts, beschäftigt sich mit den Feinden Judas überhaupt, während dort die Stimmung fast verzweifelt, ist sie hier eher gehoben. Wir könnten also auch noch hinzufügen: während dort der jerusalemische Tempel noch eine Trümmerstätte, ist er hier schon wieder mehr zurechtgebaut. Diese zweite Weissagung wäre wohl am besten in die Zeit Maleachis zu setzen. Neben und trotz der starken Regung des

levitischen Geistes finden wir bei beiden einen Staunen erregenden Universalismus vgl. 66, 19, 21 mit Mal. 1, 11; und die ausdrückliche Erwähnung des reinen Gefässes 66, 20 führt wohl eher darauf, dass man sich gerade in der Zeit des Verfassers häufig auch unreiner Gefässe bedient hat vgl. Mal. 1, 4 ff. Sollte also jene Analyse Cheynes das Richtige getroffen haben — ganz sicher ist es mir nicht —, so liegt erst recht kein Grund vor, von v. 6 und 20 aus gegen unsere Deutung von v. 1—5 Einsprache zu erheben. Diese wären um 470, jene um 460 geschrieben.

Ist unsere Auffassung von Jes. 66, 1—5 richtig, so würde plötzlich ein ganz neues Licht auf die Geschichte der Entstehung des Gegensatzes zwischen Juden und Samaritanern fallen. Der Chronist betont Esra 4, 1 ff. auffallend energisch, dass die Samaritaner von den Tempel bauenden Juden sogleich zurückgewiesen wären. Dafür vermögen wir einen inneren Grund kaum zu finden; die heimkehrenden Juden wollten gerade Proselyten machen (Jes. 56, 6 vgl. Meyer p. 119 ff., Bertholet: die Stellung der Juden zu den Fremden p. 127 f.); sahen sie in Cyrus den Gesalbten Jahwes, so werden sie auch nicht die Hände der Halbbrüder, die sich ihnen zu gemeinsamer Arbeit in der Verehrung Jahwes darboten, zurückgestossen haben. Haggai und Sacharja nehmen von diesem Gegensatze keinerlei Notiz, setzen im Gegenteil voraus, dass die gesamte Bevölkerung des Landes sich an dem Bau beteiligt Hag. 2, 4; Sach. 7, 5, und Esra 5, 1 ff. ist es der persische Satrap, der einschreitet, nicht die Samaritaner. Ausserdem, ist der Bericht des Chronisten über den Beginn des Tempelbaues unhistorisch, so verdient das Motiv, mit dem er die Verzögerung desselben erklärt, dasselbe Urteil. Nein, die Samaritaner werden nur dafür interessiert gewesen sein, dass der Tempel Serubbabels zu stande kam.

Aber derselbe ist zerstört, das hat in ihren Augen wie in denen eines grossen Teils der Juden Zion den Stempel der Entweihung und Gottverlassenheit aufgedrückt vgl. auch 65, 11. Nun haben sie sich abgewandt; nach 66, 5 stossen sie die frommen Juden weg, nicht umgekehrt. Nun planen sie ein neues Jahweheiligtum anderwärts. Damit beginnt erst der tiefe Konflikt. In diesen dunklen Jahrzehnten, in denen überhaupt kein regel-

rechter Tempeldienst stattfand, steht die Gola in Gefahr, ganz dem samaritanischen Paganismus anheimzufallen. So setzen es Tritojesaja und so Maleachi voraus. Nur eine verschwindende Minorität, die sogen. Knechte Jahwes halten fest am Tempel, dessen Mauern sie dürftig wieder ausflicken. Darauf könnte sich die Anklage seitens der Samaritaner unter Xerxes Esra 4, 6 sehr gut beziehen. Jene lassen die Hoffnung nicht sinken, dass Jahwe doch noch dieses entweihte Haus wieder zu Ehren bringen und die Völker alle zu ihm führen wird. Diese Gemeinde der Zerschlagenen ist in um so verzweifelterer Lage, weil der Statthalter der samaritanische ist und die eigenen Priester nichts mehr von Jerusalem wissen wollen. Ein tiefer religiöser Hass setzt sich deswegen bei ihnen gegen die falschen Brüder fest, während diese die Zion- und Jahwetreuen als Schwärmer und Schwächlinge (vgl. auch Neh. 3, 34) belächeln oder gar als Aufrührer verdächtigen. Am schärfsten aber wird der Gegensatz, als Nehemia kommt und darauf Esra. Die schliessen Jerusalem durch Mauer und Gesetz ab und statten den Tempel wieder glänzend aus. Das führt zu einer vollständigen Scheidung.[1])

Wir blicken zum Schlusse noch einmal auf das zurück, was uns § 1—3 ergeben haben. Wir glauben, einen zeitgenössischen Beleg dafür gefunden zu haben, dass es ein nachexilisches Königtum gegeben, einen bezw. zwei weitere dafür, dass dasselbe, wie es nicht anders sein konnte, ein jähes, trauriges Ende gefunden und endlich eine ganz sichere Bürgschaft dafür, dass dieser Sturz eine Verheerung Jerusalems und des Tempels im Gefolge gehabt. So wird uns das tiefe Schweigen der geschichtlichen Quellen über diese Periode einerseits, die allmählich enstehende Feindschaft der Jahwetreuen mit den Samaritanern anderseits und endlich der verhältnismässig leichte Sieg Nehemias und Esras in Jerusalem innerlich verständlich. Die Rückkehr der ersten Gola ist ein in messianischen Erwartungen unternommener, aber vollständig fehlgeschlagener Versuch gewesen. Daher kann es auch,

[1]) Folgende Reihenfolge würde sich also nach unserer Untersuchung ergeben. 515/500 die Katastrophe über Serubbabel und den Tempel; 480/70 Tritojesaja, 460/50 Maleachi (eventuell auch Jes. 66, 6—16, 18b—22); 444 Nehemias Zug und Mauerbau; ca 435 Esra bringt die zweite Gola.

wenn man mit falscher Methode vorgeht, wie Kosters thut, den Anschein gewinnen, als habe jene Rückkehr überhaupt nicht stattgefunden.[1])

Schliesslich haben wir noch einen Einwand zurückzuweisen, der gegen unser Resultat geltend gemacht werden könnte, es ist der, dass Jes. 63—66 so ganz von dem Sturze des Königtums schwiegen, der doch gewiss entsetzlich bitter empfunden sei. Indes, in diesen Kapiteln redet eben einer aus der Generation, die selbst jenen Sturz, wenigstens mit vollem Bewusstsein schon nicht mehr erlebt. Der verwüstete Tempel aber lag ihnen alle Tage vor Augen. Diese Kapitel reden ja auch nicht von der Fremdherrschaft, will man daraus schliessen, dass solche nicht damals existiert hätte? Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Schon zu Threni 5 bemerkten wir, dass man den Eindruck hat, als habe Juda selbst, ganz besonders wohl die Strömung, die von vornherein nicht ganz einverstanden gewesen, die Erhebung des Königs sehr bald als eine Sünde des Volkes empfunden (vgl. auch Jes. 53). Gott hatte jene durch die Geschichte zu stark gerichtet; gerade aber, weil seine Propheten den König proklamiert, muss sich des Volkes bald ein förmliches Grausen bei der Erinnerung an diese dunkelste Epoche seiner Geschichte bemächtigt haben. War doch vielleicht dadurch das Königtum Gottes angetastet? Der Priesterkodex zog, wie wir sahen, nur die Konsequenz aus dieser Stimmung. Und so wird man schon in der Zeit des Xerxes damit begonnen haben, was Tritojesaja als erfüllt erst für die Zukunft in Aussicht stellt „des früheren nicht mehr zu denken und es sich nicht mehr in den Sinn kommen zu lassen“ 65, 16, 17. Eine Beweiskraft wird auch hier das Argumentum e silentio wieder nicht besitzen.

[Exkurs: Man wird es uns nicht verübeln, dass wir in unserer Untersuchung Sach. 9—14 aus dem Spiele lassen, obwohl wir wahrscheinlich auch diesen Kapiteln eine Bestätigung entnehmen könnten, wie wenigstens angedeutet werden soll. Alle Vermutungen über die Entstehung derselben sind zu vage, als

[1]) Beiläufig sei hier erwähnt, dass bei der Hypothese dieses der Gegensatz, in dem sich Tritojesaja wie Maleachi bewegen, vollständig rätselhaft wird. Vgl. Jes. 65, 8!

dass wir sicheren Gebrauch von ihnen machen dürften. Herleitung aus vorexilischer Zeit, aus der persischen und aus der griechischen, stehen sich noch immer gegenüber, und für alle lassen sich namhafte Autoritäten aufführen. Letztere (Stade, Wellhausen, Nowack u. a.) glauben auf ganz sicherer Basis zu stehen, indem sie das בְּנִיכִי יָוָן 9, 13 für sich haben. Indes, wird hier nicht ein Zentner an einem Faden aufgehängt? Wie leicht könnte Schreibfehler für בְּנֵי כִיתָן (Knobel) oder בְּנֵי נִנְוֵה (König, Einleitung z. St.) vorliegen! (Eine andere Vermutung siehe sogleich unten.) Jedenfalls, wären wirklich die Griechen die eigentlichen Feinde des Volkes in diesen Kapiteln, so würden wir erwarten, dass sie mehr hervorträten, und nicht Tyrus, Philister, Assur und Ägypten. Dass die vorexilische Entstehung manches für, manches gegen sich hat, kann man in jedem Kommentare, in jeder Einleitung nachlesen.

Die Stelle, die für uns in Betracht kommt, ist 9, 9, 10, die Aufforderung an Zion zur Freude über den Einzug seines Friedefürsten. Dass diese in die Zeit Serubbabel-Sacharja fällt, ist mir auf Grund unserer ganzen Untersuchung subjektiv-gewiss, die Verheissung entspricht durchaus den Hoffnungen Deuterojesajas 42, 1 ff.; 50, 7 ff.. aber ebenso denen Sacharjas 4, 6 vgl. auch Jer. 23, 6. In vorexilische Zeit passen das עָנִי und נוֹשָׁע als Attribute des Königs kaum, und in der Zeit nach Esra war, wie wir gesehen, die Entstehung einer derartigen Weissagung ausgeschlossen; wenigstens wäre dieselbe nie kanonisiert. Erst die furchtbaren Zeiten der Makkabäerkämpfe haben die direkt messianische Hoffnung wieder etwas belebt. Dagegen erwarten Haggai und Sacharja in gleicher Weise (vgl. Hag. 2, 6 f., 22; Sach. 4, 6 f., auch Jes. 9, 1 ff.), dass gerade nicht durch irdische Siege der Messias seine Herrschaft begründen wird. Wer nun der König sei, braucht 9, 9 dem Volke nicht erst auseinandergesetzt zu werden, es kennt ihn schon und soll nur seinem Einzuge zujauchzen. Das führt darauf, dass auch diese Verheissung eine geschichtliche Wurzel hat und eine solche kann nur in Serubbabels Zeit gefunden werden.

Nun kann man allerdings diese zwei Verse aus c. 9—14 herauslösen, ohne dass sie irgendwie vermisst werden; der König

ist weder vorher noch nachher vorausgesetzt. Sollten also die Kapitel vorexilisch sein, so würden wir annehmen, die Verheissung sei eingefügt wie etwa die des Michabuches, sollten sie aus der griechischen Ära stammen, so wären sie hier von dem späteren Seher nur aufgenommen. In beiden Fällen braucht unser Urteil nicht alteriert zu werden.

Freilich will ich meine Überzeugung auch nicht ganz verschweigen, dass die Akten über dies kritische Problem noch längst nicht geschlossen sind, dass leicht noch einmal das Urteil sich wieder dahin ändern kann, diese Kapitel stammten, wenn auch nicht von Sacharja selbst, so doch von einem Zeitgenossen und führten uns, vor allem (11—14), in die Wirren hinein, die dem Sturze Serubbabels folgten, von denen wir eben sonst nichts wissen. Änigmatisch sind und bleiben die Kapitel nun einmal. Ein positives Argument will ich hier wenigstens für meine Vermutung geltend machen, die Rolle, welche das Haus Davids spielt, das geradezu von den Bewohnern Jerusalems unterschieden wird 12, 7, 8, 10 vgl. 12, 12; 13, 1. Wie wäre Derartiges in der Zeit nach Esra zu belegen oder auch nur als möglich zu denken? Anderseits wäre in den Jahren nach Serubbabel ein Gegensatz zwischen Jerusalem und Juda, wie er 12, 2 ff. vorausgesetzt, sehr wohl denkbar; zur Bezeichnung vgl. Sach. 8, 15. Ich füge noch hinzu, dass 13, 2—6; 14, 21 b einer Entstehung nach Esra ebenso wenig günstig sind.

Ja, sollte nicht 9, 11—17 sich gerade für die Zeit Serubbabels geltend machen lassen? Leider ist der Abschnitt einer der korrumpiertesten von allen. Dass hier vorausgesetzt, es gebe besonders eine Gola an einem bestimmten Orte, legt v. 11 sehr nahe, damit wäre die Zeit nach Esra ausgeschlossen. Und wie nun, wenn das עַל v. 13 wie so oft (vgl. Ps. 19, 7; 48, 11; Micha 5, 2 etc.) und hier besonders erklärlich, verschrieben oder später absichtlich gesetzt wäre für ursprüngliches אֶל und damit gerade das Gegenteil besagte von dem, was man immer darin findet? Dass die Griechen der Feind seien, wird v. 14—16 nicht gesagt. Könnte nun nicht der Gedankengang der sein? Jahwe tritt sich Juda als einen Bogen, nimmt Ephraim als Pfeile und erregt d. i. schiesst sie hin zu den Griechen, macht sie zu einem Schwerte, erscheint

selbst über ihnen mit seinem Pfeile, dem Blitz und geht einher in seinem südlichen, gen Norden brausenden Sturmwinde. Er schützt sie. Seine Schleudersteine (eben Juda und Ephraim) fressen Fleisch, trinken Blut (wie sonst das Schwert), werden blutbespritzt. Jahwe rettet sie an jenem Tage und wird sie auf seinem Lande weiden wie eine Herde (edle Steine sind es, die dahinfliegen).[1]) Der Schwierigkeiten im einzelnen sind und bleiben ja viele, indessen dem Eindruck können wir uns nicht entziehen: es handelt sich nicht um eine Verteidigung Jerusalems oder einen Krieg in Palästina, sondern einen solchen fernhin. Kein Mensch weiss sonst etwas mit den „Schleudersteinen“ anzufangen, und gerade das „auf seinem Lande“ v. 16 involviert, dass das Vorherige ausserhalb desselben stattfand. Geistig verwandt ist der grausigen Darstellung wohl am meisten Jes. 63, 1 ff.; eine edlere Mission, aber doch noch viel wunderbarer, auch zu den Griechen, hat Juda Jes. 66, 19. Was wäre nun bei dieser Deutung das kritische Resultat? Wir würden in die Zeiten des Griechenaufstandes um 500 hineingeführt und wären Zeugen, wie Juda zur Teilnahme daran angefeuert wird. Die Frage, ob dann nicht v. 11—17 den Versen 9 und 10 widerspreche, bleibt in diesem Falle geradeso schwer zu beantworten wie bei jeder anderen Datierung. Die richtige Lösung wird, falls man nicht Interpolation von v. 9 und 10 annimmt, wohl immer die bleiben, dass in v. 9 und 10 das Endergebnis zusammengestellt ist, welches erst durch den Gotteskrieg wider die Weltmacht v. 11—17 erzielt wird (ähnlich Micha 5). Erst müssen die zerstreuten Israeliten gesammelt werden, was durch den Weltkrieg geschieht, bevor das messianische Friedensreich beginnt. Dasselbe erwarteten, wenn auch in anderer Form, Haggai und Sacharja.

Das zu Sach. 9 Bemerkte ist nur eine Vermutung, unser zurückhaltendes Urteil zu motivieren; mehr soll es nicht sein. Ebenso müssen wir bei der vollständigen kritischen und textkritischen Unsicherheit darauf verzichten zu untersuchen, ob sich

---

[1]) Zu der Verbindung der Blitze und Steine vgl. Duhm zu Job. 36, 32; 37. 1—3. Wellhausen und Nowack vermuten wohl richtig, dass in v. 16 b ein וְרָעָה von der Glosse מְתְנוֹסְסוֹת כִּי אַבְנֵי־נֵזֶר verdrängt ist und dass diese ursprünglich v. 15 Mitte erklären sollte. Aber freilich, unsicher ist hier alles.

nicht 12, 10 unmittelbar auf den Sturz des unglücklichen Königs bezieht. Vgl. darüber noch V § 3.]

---

## Kapitel V.

# Das Zeugnis des Trostbuches Deuterojesajas für Erhebung und Sturz Serubbabels.

Wir kommen zu einem Buche, welches, falls unsere Anschauungen von demselben richtig sind, die glänzendste Bestätigung für unsere Hypothese liefern würde. Absichtlich ziehen wir die Grenzlinie desselben möglichst eng, so eng, wie die schärfste Kritik an dem Buche des sogen. Deuterojesaja (besonders repräsentiert durch Duhm und Cheyne) sie hat stehen lassen, ja enger als wir für unsere Person für richtig halten. Denn es wird sich zeigen, dass, falls unsere Anschauung richtig ist, der Hauptgrund für Abtrennung der c. 56—62 von diesem Buche hinfällig wird. Indes es kommt uns darauf an, von einem möglichst gesicherten Boden auszugehen, um nicht gleich von vornherein auf die Zustimmung anderer Gelehrter verzichten zu müssen. Und thatsächlich haben c. 56—62 für das uns beschäftigende Problem keine ausschlaggebende Bedeutung. Freilich, bevor wir auf dieses selbst kommen, sind hier zwei sehr schwierige Vorfragen zu erledigen, so dass die folgende Untersuchung in Beantwortung der drei Fragen verläuft: 1) Ist das Buch c. 40—55 ein einheitliches? 2) Wann, wo und zu welchem Zwecke ist dies geschrieben? 3) Wer ist die Persönlichkeit des Knechtes Gottes in dem Buche?

### § 1. Die Einheitlichkeit von Jesaja 40—55.

Ist das Buch c. 40—55 ein einheitliches? Im allgemeinen wird das von allen Seiten zugestanden. Eine durchgreifendere Kritik an demselben hat erst Duhm eröffnet und zwar auch die

Einheitlichkeit des Gros dargethan, indes eine ganze Reihe vereinzelter Stellen — Cheyne subsumiert sie p. 301—7 unter 12 Nummern — als Zusätze späterer Interpolatoren in Anspruch genommen. Cheyne stimmt ihm durchgehends zu. Ich glaube, beide gehen bei ihrer Kritik von falschen Ansichten über die Entstehungsart und -zeit des Buches aus vgl. § 2, legen auch stellenweise einen falschen ästhetischen Massstab an, wobei ihnen andere dann selbstverständlich nicht folgen können. Indes, diese sogen. Interpolationen kommen für uns im Folgenden nur teilweise in Betracht, und werden wir nur die zu berücksichtigen haben, die in der einen oder anderen Weise mit unserer Hauptfrage zusammenhängen.

Indes von grösster Bedeutung ist für uns die Frage: Gehören die sogen. Ebed-Jahwelieder 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 zu dem ursprünglichen Buche oder sind auch sie als eine spätere Interpolation anzusehen? Das Problem, welches diese Lieder darbieten, ist mit Scharfsinn zunächst in die Hand genommen von Duhm; er hat den ersten erfolgreichen Versuch einer Lösung in seinem Jesajakommentar unternommen, und dieses Verdienst wird ihm bleiben, auch wenn die Wissenschaft mit der Zeit zu wesentlich andern Resultaten kommen sollte. Sein Verdienst besteht darin, erkannt zu haben, dass jene Lieder in gewissem Sinne ein Ganzes bilden, sich scharf abheben von dem übrigen Buche, zunächst schon durch Form, Metrum und Ton, weiter aber auch durch ihre Auffassung des Ebed Jahwe als eines Individuum. Die Antwort nun, die Duhm auf die Frage der Entstehung gab, war die, diese Lieder hätten mit dem ursprünglichen Buche Deuterojesajas nichts zu thun, seien Erzeugnisse eines jüngeren Dichters aus der Zeit Maleachis oder noch später, wären zunächst nur an den Rand geschrieben und dann erst an relativ passenden Stellen untergebracht.

Diese Ansicht, die allerdings offenkundig noch nicht genug nach allen Seiten hin durchdacht und begründet war, suchte systematisch zu fundamentieren, stellenweise auch zu korrigieren Schian: die Ebed-Jahwelieder in Jes. 40—66. Sein Resultat, in der Hauptsache mit dem Duhms identisch, wich darin von diesem ab, dass er 53, 2 ff. einem besondern Verfasser zuwies, vielleicht

älter als Deuterojesaja. An diesem Stücke hatte der Interpolator vielleicht seine Ansicht vom Ebed als einem Individuum gebildet; er dichtete die drei Lieder nicht als ein besonderes Buch, sondern für das deuterojesajanische und fügte sie diesem, dessen einfach naive Ebedidee ihm nicht mehr genügte, zugleich mit c. 53 ein. Als Zeitpunkt der Dichtung sieht er die nächste Ära nach dem Exile an.[1])

Im Gegensatze zu diesen nimmt Smend (Altt. Relg. p. 260) an, dass die Ebed-Jahwelieder älter seien als Deuterojesaja. Was jedesmal auf diese Stücke folgt, erscheint als Ausführung zu den in ihnen gegebenen Texten, aber als eine Ausführung, die sich immer nur auf einen Teil des Textinhaltes beschränkt, die Hauptsachen dagegen übergeht. Übrigens leugnet er, dass sich 42, 1 ff.; 49, 1 ff. auf eine Einzelpersönlichkeit bezögen, was er von 50, 4 ff.; 53, 1 ff. zugibt.

Cheyne endlich (p. 313) hält es für nicht ganz unmöglich, dass die Lieder das Werk Deuterojesajas selbst sind, in ruhigerer Zeit geschrieben als die Weissagung, und später von dem Propheten selbst seinem Werke einverleibt. In ähnlichem Sinne hatten wir uns (Beiträge, II p. 247 f.) geäussert. Sehr nahe hiemit verwandt ist auch die Ansicht Kittels (Jesaja im Kurzgef. exeget. Handb.), Deuterojesaja selbst habe die Lieder später seinem Buche eingefügt, sie könnten älter als Deuterojesaja, könnten ihm aber auch wesentlich gleichzeitig sein. Die Bedenken, die gegen eine derartige Ausscheidung von seiten Cornills,

[1]) Als das Manuskript schon in der Hauptsache fertig war, erhielt ich erst die Schrift von Laue: die Ebed-Jahwelieder, die der von Schian nahesteht. Hie und da werde ich noch auf sie Bezug nehmen; durchgehends sie zu berücksichtigen, ist unnötig. Sie hat mich nur darin bestärkt, dass es die höchste Zeit ist, den persönlichen Ebed-Jahwe in der Geschichte zu suchen und nicht in den Ideen des Volkes. Letzteres ist auch bei Laue wieder die Wurzel aller wunderlichen Kreuz- und Querzüge. Nur eines originellen Argumentes sei hier erwähnt: Jes. 53 ist ein überarbeiteter Theodiceepsalm (!); dass ihn in dieser Form Tritojesaja noch nicht gekannt, folgt aus 59, 16 (p. 25). Ja, so muss man schliessen, wenn man meint, Jes. 53 enthalte Dogmatik. Wie aber, wenn es Geschichte vgl. § 3? Dann gab es in Deuterojeses Zeit einen, der ins Mittel trat, in Tritojesajas nicht. Aber gerade erst durch jenen (c. 53) war dieser auf den Gedanken geführt, einen derartigen zu erwarten. Ergo, in Wirklichkeit zeigt 59, 16 gerade, dass Jes. 53 schon existierte.

Königs, Guthes laut geworden, können wir vorläufig übergehen; wir werden finden, dass dieselben richtige Momente enthalten, ohne die Berechtigung der Aussonderung als solcher aufzuheben.

Eins ist allen jenen Äusserungen gemeinsam, und davon dürfen wir wohl als von etwas Bewiesenem ausgehen, dass unmöglich c. 40—55 in einem Zuge können von Deuterojesaja geschrieben oder in fortlaufender Reihenfolge so können zum Volke gesprochen sein, dass vielmehr jene Lieder sich ganz eigentümlich von allem andern abheben. Damit indessen ist natürlich über den Verfasser und die Entstehung nichts ausgesagt. Einem anderen Verfasser dürften wir die Lieder nur zuschreiben, 1) wenn denselben jeder litterarische Zusammenhang mit den übrigen Kapiteln fehlte, 2) wenn die Ideen der Lieder denen des Buches geradezu entgegengesetzt wären, 3) wenn die Sprache eine grundverschiedene wäre. Ein noch weiteres Moment, das verschiedene Versmass dürfen wir wohl übergehen, denn das hat bekanntlich auch sonst bei den lyrischen Ergüssen Deuterojesajas häufig genug gewechselt. Wenn wir nicht jeden jener drei Punkte gerade bis ins einzelne hinein erschöpfen, so wird man uns das verzeihen; es handelt sich für uns hier eben nur um Vorfragen, zu denen wir eine motivierte Stellung einnehmen müssen.

1) Auf das erste Moment hat zwar Duhm seine Hypothese eines anderen Verfassers nicht begründet, immerhin aber dasselbe zur Bestätigung mit herangezogen. Er sagt: „Die Dichtungen haben nur zum Teil einige Beziehung zu ihrer Umgebung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen, was freilich auch von anderen Stücken gesagt werden könnte“. Mit der letzten Bemerkung ist die Beweiskraft ja schon aufgehoben, und mit Recht hat Schian deshalb von diesem Argumente vollständig abgesehen. „Das steht fest, dass man nicht nur von manchen (Duhm), sondern so ziemlich von allen Einzelabsätzen aus c. 40—48 sagen könnte, dass ihre Entfernung eine Lücke nicht hervorrufen würde.“ So ist es thatsächlich. Es ist ein vollständig verfehltes Unternehmen, in diesem Buche einen strengen Gedankenfortschritt oder gar eine streng durchgeführte Disposition nachweisen zu wollen. Besonders die Versuche Dillmanns in dieser Beziehung geben sich ja als künstlich zu erkennen. Man

kann nicht nur einzelne lyrische Ergüsse wie 42, 10—13; 44, 23 etc. bequem ausschalten, ohne dass man sie irgendwie vermisst, dasselbe gilt gerade so von vielen Verheissungen wie 41, 14—16, 17—20; 42, 14—17 und lehrhaften Auseinandersetzungen wie 44, 9—20; 46, 6—8 etc. Das ganze Buch wird vielmehr nur zusammengehalten durch eine gemeinsame Tendenz, durch die Voraussetzung derselben Situation in der Hauptsache und gewisse immer wiederkehrende leitende Gedanken. Es kommt der Wahrheit viel näher, wenn Schian einfach redet von einzelnen Israelliedern, Zionliedern und Ebedjahweliedern, als wenn Dillmann einen strengen Gedankenfortschritt nachweisen will.

Schian selbst, der also in diesem Punkte sehr besonnen vorgeht, will nur an einer Stelle diesem Argumente eine gewisse Bedeutung zuerkennen, wennschon keine ausschlaggebende. Er findet Cornills Hinweis berechtigt, dass 42, 8 direkte Fortsetzung von 41, 29 sei; damit würde das Lied 42, 1—7 als Einschaltung zu erkennen sein; wenigstens wäre bewiesen, dass es hier nicht an ursprünglicher Stelle stünde. Indessen gerade hier scheint uns, wie wir gleich sehen werden, mit Sicherheit das Gegenteil bewiesen werden zu können. Vorläufig mag es genügen darauf hinzuweisen, dass Duhm von dem Kontexte einen wesentlich anderen Eindruck hatte; er fand 42, 5 so deutlich einen neuen Ansatz, als wenn der Verfasser damit eine neue Schrift begönne, fand dagegen von einem Anschluss des v. 8 an 41, 29 nichts.

Wir könnten also eigentlich schon dies Argument auf sich beruhen lassen, da die Vertreter der Annahme einer späteren Herkunft der Lieder ihm selbst keine Beweiskraft zuerkennen. Indes, wir sind der gerade entgegengesetzten Überzeugung, dass sich dieser Gesichtspunkt sogar dazu verwenden lässt darzuthun, dass der Verfasser des Buches 40—55 die Lieder selbst seinem Buche einverleibt hat, weil er nämlich selbst in diesem auf jene Bezug nimmt und sie wenigstens stellenweise in engster litterarischer Verbindung mit ihrer Umgebung stehen. Bekanntlich hat diese Ansicht schon Smend p. 260; 371 ausgesprochen und, soweit es in dem Rahmen seines Buches möglich war, auch begründet. Sie wurde aber von Schian p. 56 f. ziemlich scharf zurückgewiesen. Indessen, so einfach wie er sich die Sache

denkt, ist dieselbe doch nicht. Smend wird sogar bestimmt im Rechte sein.

a) 42, 5—7 setzen offenkundig 42, 1—4 voraus und sind im Hinblick auf diese geschrieben. Denn die Deutung, dass in jenen Gott nicht wie in diesen zu dem individuellen Knechte, sondern zu dem Volke rede, kann Duhm nur durch die barbarische Erklärung des בְּרִית עָם mit „Bund von Volk“ d. i. ein neues (!) Volk, das sich mit dem Bunde identifiziert, d. i. ein geistliches Volk erreichen. Das „Licht der Völker“ ist ihm dann natürlich nur ein Zusatz „die Theokratie ist das Vorbild der anderen Staaten“; diese Erklärung aber steht in offenbarem Widerspruch zu der Parallelstelle 49, 6b: bis an die Enden der Erde soll der Ebed selbst Licht und Heil tragen. Freilich, Duhm muss in jener Weise deuten, denn er will in 42, 7 Jahwe als Subjekt haben, und dieser Vers muss selbstverständlich Ausführung des Hauptgedankens sein. Umgekehrt beweisen vielmehr die letzten Worte von v. 6 sicher, dass in 7 der Ebed Subjekt. Schian macht sich die Sache leichter: auch v. 5—7 muss ausgeschieden werden. Wir fragen weshalb? a) Weil hier der Berufsgedanke des Ebed auftritt, den das echt deuterojesajanische Buch nicht kennt (p. 16). Auf diesen verfehlten Schluss Schians kommen wir unter 2) zurück. Hier genüge der Hinweis auf 49, 8, wo derselbe Gedanke wiederkehrt, wo sogar durch v. 8 und 9 die individuelle Bedeutung noch viel evidenter wird. Duhm orakelt daher auch hier etwas von Einfügung durch dritte Hand. Man sieht, lediglich petitio principii; der umgekehrte Schluss ist der einzig berechtigte: Deuterojesaja setzt an zwei Stellen 42, 5—7; 49, 8 das Lied 42, 1—4 voraus. b) Weil 42, 8 engstens mit 41, 29 zusammenhängt (p. 16, 19 in Widerspruch zu p. 6).

Wie steht es mit dieser Behauptung Cornill — Schian, dass 42, 1—7 den Zusammenhang zwischen 42, 8 und 41, 29 störe? Man kann schon zunächst darüber streiten, ob sich formell 42, 8 besonders passend unmittelbar an 41, 29 anfüge. Doch es mag sein, wennschon dasselbe von anderen Stellen wie 43, 11 f. geradeso gälte. Ein richtiges Gefühl hat Cornill jedenfalls gehabt, dass nämlich mit 41, 29 der Prozess zwischen Jahwe und den Göttern noch nicht zu Ende. Er hat sie in v. 22 aufgefordert,

entweder Früheres mitzuteilen, das sie geweissagt und wie es dann geendet hätte, oder Künftiges, Kommendes kundzuthun. V. 24—27 hat er nun ausgeführt, dass er es gewesen, der den Cyrus erweckt und als erster Zion die Heimkehr hat verkünden lassen. Wo aber bleibt das Künftige, das er verkündet? Und doch sagt er, falls 42, 8 f. unmittelbar hieran anzufügen sind: „Das Frühere, siehe, es ist gekommen und Neues verkündige ich; bevor es sprosst, lasse ich es euch hören“. Wo ist dies חֲדָשׁוֹת im Unterschiede von den רִאשֹׁנוֹת? Wir kommen auf diesen Punkt in § 2 zurück; er liefert den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches. Soviel muss aber schon hier zugegeben werden: jede vorurteilslose Exegese muss annehmen, dass sich v. 9 auf v. 1—7 zurückbezieht. Diese Verse enthalten das Neue, was Jahwe jetzt verkündet; damit ist der Prozess erst für ihn entschieden: seine früheren Weissagungen sind eingetroffen, und jetzt hat er Neues verkündet, während die Götter in beiden Beziehungen stumm geblieben sind. 41, 21—42, 9 bilden also ein Ganzes und 42, 1—7 einen integrierenden Bestandteil desselben. Dass auch 42, 19 auf diese Perikope zurückblickt, werden wir später sehen.

b) 49, 1—6. Auch dies Lied wird von v. 7—9 deutlich vorausgesetzt (vgl. bes. v. 8 f. mit v. 6). Duhm beseitigt natürlich auch hier die individuelle Fassung, indem er dekretiert, Subjekt der Infinitive in 8 b und 9 sei Jahwe wie in 42, 7. Haben wir gesehen, dass das dort bestimmt falsch, so wird es wohl auch von dieser Stelle gelten, sicher von v. 8 b. Schian sagt p. 56: „Aber weder v. 7 noch 8 f. reden zum Knecht wie v. 1—6, höchstens vom Knecht, dann aber nicht von dem Knecht, von dem 49, 1—6 handelt und der dort von Israel ausdrücklich unterschieden wird.“ Das erste Moment würde ja nur in Betracht kommen, wenn behauptet würde, 49, 1—9 seien in einem Zuge konzipiert, aber das Gegenteil hat Smend gerade gesagt. Woher aber Schian weiss, dass v. 7—9 von einem anderen Knechte geredet werde als v. 1—6, weiss ich nicht; einen Beruf am Volke haben beide. Smend hat aber auch sogar noch weiter richtig gesehen: ein gewisser Zusammenhang besteht sogar noch zwischen 49, 14 ff. und dem Liede: es wird hier ausgeführt, worin der Lohn des Gottesknechtes besteht, in der Sammlung Israels und

der Verherrlichung Zions (vgl. v. 3, 7, 23). Schian sagt: Aber das gehört nach 49, 5 nicht zu seinem Lohn, sondern zu seinem Beruf. Ja, das war allerdings sein Beruf, aber hat Schian v. 4 nicht gelesen, mit welchem Erfolg der Gottesknecht gearbeitet? Leider hat uns Schian nicht gesagt, worin er selbst sich die פְּעֻלָּה v. 4 bestehend denkt, vgl. auch das אֶתְפָּאַר v. 3. Im übrigen vgl. 51, 4 mit 49, 1; 51, 16 mit 49, 2; 52, 15 mit 49, 7.

c) Betreffs 50, 4—9 muss ich Schian noch am ehesten recht geben; die Rückbeziehungen sind hier nicht so evident wie bei den anderen Liedern.[1]) Und doch besteht hier eine Verbindungslinie, die gerade so fein ist, dass man kaum annehmen kann, ein Interpolator habe sie künstlich hergestellt und deswegen das Lied gerade hier eingeschoben. Dasselbe handelt ja von den Schmähungen, die der Ebed erfährt, über die er sich aber im Glauben hinwegsetzt. Gerade von solchen Schmähungen und Anfeindungen der Frommen, besonders von seiten der Volksgenossen, ist bis jetzt so gut wie gar nicht die Rede. Nun beginnen dieselben plötzlich: 50, 11 (51, 5 ist ein äusserlicher Zusammenklang mit 50, 8); 51, 7 f (nimmt einiges aus 50, 9 fast wörtlich wieder auf); 51, 12, 22 f.; 52, 3, 5. Jedenfalls ist zu sagen, dass, wenn so äusserliche Gründe, wie Duhm annimmt, für die Einschiebung massgebend gewesen wären, das Lied wahrscheinlich nicht an seiner jetzigen Stelle sondern vor 51, 5; 54, 13 oder sonstwo stehen würde. Schians Bemerkung aber gegen Smend p. 57 verstehe ich nicht. Sind denn Berufsthätigkeit und -leiden und Glaube zwei sich ausschliessende Dinge? 50, 4—7 a reden von ersterem, 7 b—9 sprechen deutlich von letzterem.

d) Schian bezeichnet den Versuch Smends, eine Verbindung zwischen 53, 10—12 und 54, 1 ff. herzustellen als den misslungensten. Ob der Ausdruck, den dieser gebraucht hat, zutrifft, ist gleichgültig. In der Sache kann ich ihm trotz Schian nur zustimmen. Thatsächlich wird das, was 53, 10—12 dem Ebed

[1]) Schon Ley und neuerdings Laue: Die Ebed-Jahwe-Lieder p. 11 haben 50, 4—9 einfach als Prophetenrede verstehen wollen. Indes der Prophet spricht in dem Buche nie von sich. Die Differenzen mit den anderen Liedern erledigen sich, sobald man unter dem Ebed nicht eine Idee, sondern eine geschichtliche Person versteht.

verheissen war, in c. 54; 55 variiert und auf das Volk übertragen. Wenn auch 52, 13—53, 12 eine durchaus selbständige Perikope bilden, so zeigt sich Deuterojesaja doch bei seiner Schilderung des Heiles Zions von dieser beeinflusst, ohne dass er natürlich buchstäblich wiederholt oder entlehnt. Vgl. 54, 1 mit 53, 10; 54, 3 mit 53, 12; 54, 4 mit 53, 3; 54, 8, 9b mit 53, 4b; 54, 10 mit 53, 5; 54, 14 mit 53, 9 (lies עָשִׁיק); 54, 16 mit 52, 14; 54, 17 mit 53, 12 (lies יְנַחֵל); 55, 2 mit 53, 11; 55, 3 mit 53, 10; 55, 4f. mit 52, 15; 53, 12; 55, 7 mit 53, 4; 55, 11 mit 53, 10. Hier liegt eine solche Fülle der feinsten Verbindungslinien teils zwischen den Gedanken teils zwischen den Ausdrücken der 3 Kapitel vor, dass eine Losreissung derselben von einander unmöglich wird. Wenn Schian p. 38 breitgedruckt sagt: „c. 54 nimmt auf c. 53 auch nicht im geringsten Bezug“, so ist das nur wahr, wenn man an Citate und Entlehnungen denkt, wie sie ein Autor von einem anderen herübernimmt. Indes, dass der, der c. 54, 55 geschrieben, c. 53 schon vor sich gehabt, ist mir gewiss.

Damit können wir unser Urteil über den ersten Punkt der Erörterung zusammenfassen: wenn man das litterarische Verhältnis der Ebed-Jahwelieder zu dem Buche Deuterojesajas betrachtet, so erscheint es bei dreien jener vollständig unmöglich, dieselben in der Weise aus dem Buche herauszulösen, dass man sie als spätere Einschübe ansehen könnte, und auch beim vierten spricht einiges dagegen. Ganze Abschnitte des Buches hängen engstens mit den Liedern zusammen; eine Herauslösung dieser würde daher eine Zerreissung jenes zur Folge haben. Am evidentesten ist das bei 42, 1—4, nächstdem bei 49, 1—6; 52, 13—53, 12, endlich bei 50, 4—9.

Wir haben nur noch zu fragen, wie man sich den litterarischen Einfügungsprozess vorstellt. Die Annahme Duhms, diese Lieder seien teilweise Bruchstücke grösserer, hätten ursprünglich am Rande gestanden und seien von da ziemlich zufällig (genügend freier Raum am Rande, grössere Absätze in der deuterojes. Schrift) bald mehr bald minder passend an die jetzigen Plätze gekommen, diese Annahme ist schon genügend von Schian als unüberlegt erwiesen. Indes steht es mit seiner eigenen besser?

Einem späteren soll die einfach-naive Ebedidee des Autors nicht genügt und derselbe weiterbildend eine neue zu stande gebracht und deswegen diese Lieder zur Ergänzung und Vervollständigung eingetragen haben (p. 58). Dagegen habe ich zu sagen. Zunächst trauen wir dem Dichter dieser gewaltigen Lieder so viel Verstandesklarheit zu, dass er gemerkt haben muss, er bessere durch jene Einfügung nichts, sondern richte nur eine wüste Verwirrung an. Zweitens, worauf wir in § 3 eingehend zurückkommen, diese Lieder sind nie und nimmer aus einer Idee, sondern aus realen Verhältnissen hervorgegangen. Endlich, in jenem Falle würden diese korrigierenden Lieder sicher da stehen, wo sie dann hingehörten, nämlich wo das עֶבֶד יי in der einfach-naiven Idee gebraucht ist, also innerhalb c. 40—48. Dort steht aber nur 42, 1—7. Dieser Umstand, aus dem Schian p. 47 eine ganz wunderliche Schlussfolgerung zieht, thut am sichersten dar, dass das Arrangement auf den Verfasser selbst, nicht auf einen Korrigenten zurückgeht und sich aus dem Zwecke seines Buches erklärt. Von rein litterarischem Gesichtspunkt aus betrachtet ist dasselbe also gewiss als eine Einheit anzusehen.

2) Der zweite Punkt, den wir zu erörtern haben, ist die Frage: widersprechen sich vielleicht die Ideen, die uns in den Liedern entgegentreten, und die des Buches derartig, dass es unmöglich wird, an der Einheit des Verfassers festzuhalten? Eine Bejahung dieser Frage würde ja auf der einen Seite die Position von Duhm und Schian festigen, würde aber auf der anderen, wenn man uns auch in Bezug auf 1) zustimmt, die Möglichkeit nahe legen, dass die Lieder älter als Deuterojesaja und von diesem nur in sein Buch eingearbeitet seien (so Smend, ähnlich Kittel). Fast ausschliesslich[1]) kommt hier nun nur ein Moment in Betracht, die Idee des Gottesknechtes.

Duhm, für den dies Argument das ausschlaggebende ist, sagt darüber (p. 284): „Diese Idee ist auch dem Deuterojesaja nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Bei ihm ist Israel, sowie es ist, der Knecht Jahwes, von Jahwe erwählt, ge-

[1]) Das Argument Schians p. 41 kommt natürlich nicht in Betracht, sobald die Einheitlichkeit des Verfassers bei der Idee vom Ebed selbst nachgewiesen.

schützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er lässt ganz im Gegensatze zu Deuterojesaja, der selber gern laut ist, und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Strasse hören. Er leidet auch, aber, wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahwe geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker.“ Dass diese Schilderung nicht vollständig korrekt ist, hat schon Schian p. 12 f. gezeigt, Licht und Schatten ist etwas einseitig verteilt. Aber ehe wir in die Diskussion eintreten, möchte ich meine volle Übereinstimmung mit Duhm in der Hauptsache aussprechen. Ja, die Idee des Knechtes Gottes tritt uns in zwei vollständig verschiedenen Formen im Buche Deuterojesajas entgegen: in den Liedern stets ein Individuum, in dem sonstigen Buche (d. h. nur c. 40—48) überwiegend das Volk; einen dritten Begriffsinhalt aber, wie man häufig angenommen, hat das Wort für Deuterojesaja überhaupt nicht.

Schian ist in Bezug auf den ersten Punkt zurückhaltender; er sucht, wie wir gleich sehen werden, ein anderes Kriterium der Unterscheidung, wagt wenigstens bei 42, 1—4 und 50, 4—9 die individuelle Fassung nicht ganz sicher zu behaupten. Und Smend hat sie für 42, 1 ff.; 49, 1 ff. sogar direkt in Abrede gestellt. Dass nun 50, 4 ff., 52, 13 ff. schlechterdings nur von einem Individuum verstanden werden können, dies noch einmal wieder nach Duhm zu beweisen, halte ich für unnötig (vgl. desgl. Ley und Laue). Jede Deutung auf die Idee oder den frommen Kern des Volkes erscheint angesichts solcher Stellen wie 50, 6, 7—9; 53, 1, 4, 9, 12 wie bare Ironie. Dass nun 49, 5 f. der Ebed klar von dem ganzen Volke, also auch dem frommen Teile desselben unterschieden wird, ist ebenso gewiss. Dann muss das יִשְׂרָאֵל v. 3 eine Glosse sein, die nur zeigt, dass Spätere den ursprünglichen Sinn der Stelle nicht mehr verstanden haben. Dass wir

solche annehmen dürfen, zeigt der Zusatz der LXX zu 42, 1 *Ιακὼβ*, *Ισραὴλ*, der nur beweist, dass man sich immer weiter von dem ursprünglichen Sinne entfernte. Dass man dann schon mit demselben Präjudiz an das erste Lied 42, 1—4 herantreten darf, wird zugegeben werden; wir haben in diesem selbst kein zwingendes Argument für die individuelle Deutung, wohl aber passt es sehr gut zu derselben. Vor allem aber, wir haben einen Kommentar zu demselben, der älter ist als alle Zusätze der LXX, nämlich v. 5—7, die aus der Feder Deuterojesajas selbst stammen. Wir kommen darauf sogleich zurück. Vgl. auch Mal. 2, 5 f. Alle anderen Einwände Smends treffen nicht die individuelle Deutung an sich, sondern nur seine eigene falsche Auffassung von der Entstehungszeit dieser Lieder vgl. § 2.

Bevor wir nun zu der Frage der Einheitlichkeit des Verfassers trotz der Verschiedenheit der beiden Ideen übergehen, haben wir noch nachzutragen, dass diese Verschiedenheit etwas schärfer als von Duhm fixiert ist von Schian. Er fasst dieselbe so: das eine Mal erscheint der Ebed als lieber Angehöriger Jahwes, das andere Mal als Beauftragter Jahwes mit bestimmtem Amt (p. 19). Ihm ist also das Charakteristische des Unterschieds dies, dass der Ebed das eine Mal einen Beruf (am Volk oder an den Völkern) hat, das andere Mal nicht. Ganz korrekt ist auch diese Scheidung nicht. Der Ebed, der den Beruf hat, ist zugleich auch ein lieber Angehöriger Jahwes vgl. 42, 1 „mein Erwählter, den meine Seele gern hat“, 49, 3 „an dem ich mich verherrlichen will“, 50, 9 „siehe, der Herr hilft mir“, auch 53, 10, 12. Aber in der Hauptsache ist dies Unterscheidungsmerkmal, welches übrigens auch schon Duhm hervorgehoben, gewiss richtig und muss nur noch stärker als von diesem betont werden.

Aber nun ist die Frage aufzuwerfen: folgt aus dieser Verschiedenheit der Ideen von dem Ebed, die in den Liedern und den sonstigen Kapiteln zum Ausdruck kommt, dass wir auf verschiedene Verfasser schliessen müssen? Das ist gewiss wahr, mit dem logischen Lineal gemessen stimmen beide schlechterdings nicht zu einander. Aber finden wir dazu nicht unzählige Parallelen in den prophetischen Schriften, Differenzen, die sich einfach aus den verschiedenen Situationen und Zeiten der Verfasser er-

klären? Wo bleibt in den Reden Jesajas 1—10 der uneinnehmbare Zionberg 29 ff.? Wie vertragen sich Amos 3, 1 f. und 9, 7? Wie würden sich, streng logisch genommen, Jer. 23, 5 und 3, 15 vertragen? u. s. w. Ich muss gestehen, ich habe nicht oft eine voreiligere Argumentation gelesen, als die von Schian p. 27: „In 49, 1—6 ist der Berufsgedanke genau expliziert. Es ist v. 5, vielleicht auch v. 6 die Rede von einem Beruf an Israel. Es ergibt sich eine scharfe Kollision zwischen dem sonst in diesem Buch sich findenden Ebedbegriff und dem dieser Stelle. Es ergibt sich, 49, 1—6 kann diesem Buche nie als integrierender Bestandteil angehört haben.“ Vgl. p. 43. Es kann doch immer nur gefolgert werden, dass 49, 1—6 nicht in einem Zuge mit dem Vorhergehenden erstmalig könnte geschrieben sein, denn jene andere Vorstellung findet sich nur c. 40—48.

Aber hier, wo es passt, haben wir trotz all der schönen Vorbemerkungen auf p. 5, 10 wieder die Vorstellung von dem „Buche“. Ja, so kommt es, dass Sch. fortwährend nach einem Schatten schlägt, indem er zu beweisen strebt, dass die Lieder 49; 50; 53 nicht zu dem „Buchganzen“ (40—48) gehören. Das wird ja wenigstens von allen denen auch nicht behauptet, die nur 40—48 als babylonisches Buch ansehen. Die Frage, ob mit c. 49 nicht wirklich die Produkte einer anderen Ära in dem Leben des Propheten beginnen, wo er eben auch neue Vorstellungen kann gewonnen haben, ob etwa auch das eine Lied 42, 1 ff. mit in diese Periode zu ziehen, diese und ähnliche Fragen, zu denen doch schon Cornill Schian hätte anregen können, werden überhaupt gar nicht aufgeworfen (derselbe Vorwurf muss Laue p. 14 ff. treffen). Und doch liegt nichts näher als gerade solch ein Wechsel. Setzen wir nur als möglich, was sich uns in § 2 als thatsächlich ergeben wird, Deuterojesaja wäre wirklich mit den Erlösten heimgekehrt und hätte c. 49—55 in Jerusalem gesprochen bezw. geschrieben. Sollte er da dem losgekauften, neugeschaffenen Juda, welches es nun wirklich selbst erfahren, immer weiter versichern, es sei der Knecht Jahwes? Traten nun nicht statt der Errettung neue Hoffnungen, neue Nöte, neue Pflichten und neue Ideen in den Gesichtskreis des Propheten? Und ist es dann nicht natürlich, dass er stellenweise die alte Form der Rede, alte Worte

auch weiter braucht, wennschon dieselben einen neuen, ganz anderen Sinn erhielten? (vgl. z. B. auch das אַסִּיר, גָּאַל, יֶשַׁע, die von dem Wüstenzuge, der Umwandlung der Einöde u. s. w. entlehnten Ausdrücke, die sich nun überhaupt in der nachexilischen Litteratur festsetzen). Ich denke, man wird schon jetzt zugeben, dass jene Argumentation nimmermehr zwingend sein kann.

Ich gehe indessen noch weiter: es lassen sich sogar sichere Beweise dafür erbringen, dass Deuterojesaja auch in den Reden (im Unterschied von den Liedern) mit dem Ebed Jahwe eine verschiedene Idee verbunden hat; wohl überwiegt hier die Auffassung von dem Volke als dem Knechte vgl. 41, 8, 9; 44, 1, 2, 21; 45, 4; 48, 20, aber daneben findet sich auch die individuelle. a) Über 42, 5—7 ist schon unter 1) gehandelt. Sie sehen vgl. v. 6b den Ebed sicher als ein Individuum an. Das Lied beschränkt sich nach Duhm auf v. 1—4. Schian sieht daher auch jene trotz 49, 6 als interpoliert an. b) 42, 18—21. Diese Verse hier zu verwenden, ist allerdings etwas heikel, da Text und Deutung nicht ganz sicher ist. Der Aufforderung an das Volk, zu sehen und zu hören, folgt v. 19: wer ist blind, wenn nicht mein Knecht u. s. w. Die Ausdrücke werden dann so individuell: מַלְאָכִי, מְשֻׁלָּם, dass eine Beziehung des Verses auf das Volk ausgeschlossen erscheint. LXX streichen den מַלְאָכִי ganz, lesen meine Knechte und מְשֻׁלִּים statt מְשֻׁלָּם. Das beweist nur, sie haben wieder wie 42, 1 den durchaus individuell gehaltenen Text kollektivisch umgedeutet. Bezieht man nun weiter v. 20, 21 auf das Volk, so erhält man den im deuterojesajanischen Buche sonst ganz unerhörten Gedanken, Jahwe habe das Volk in die Verstockung dahingegeben, um dann durch das dieser folgende Exil zeigen zu können, dass seine Thora gewaltig sei, ihre Übertretung die Strafe nach sich ziehe. Da aber die Vorstellung, das Volk sei mit einem besonderen Beruf von Jahwe gesandt, ebenfalls bei Deuterojesaja singulär wäre, so ist es nicht zu verwundern, dass Duhm, Cheyne, Schian, Kittel auf den Gedanken kommen, hier habe ein anderer seine Hand im Spiele. Da fragt es sich aber doch immer erst, ob nicht die Deutung falsch ist. Nun muss ja jedem sogleich die enge Verwandtschaft des v. 21 mit 42, 3, 4 einerseits, 53, 10, 11 anderseits auffallen.

Sollte uns das nicht ein Indiz dafür sein, dass überhaupt v. 19 bis 21 von dem individuellen Ebed die Rede, während mit dem וְהוּא v. 22 wieder zu dem Volke zurückgekehrt wird. Der Einwand, die Attribute „blind“ und „taub“ passten nicht auf den Ebed von 42, 1 ff., wird sich uns in § 3, 5 erledigen; man muss die Verse eben nur richtig verstehen.

c) 43, 10. „Ihr seid meine Zeugen und mein Knecht, den ich erwählt habe, auf dass ihr Einsicht gewinnt und mir glaubt u. s. w.“ Wenn man hier nicht sehen will, dass Deuterojesaja auch in seinen Reden den Knecht von dem Volke bisweilen scheidet, so zeigt man nur, wie blind eine vorgefasste Meinung machen kann. Natürlich, man deutet das עַבְדִּי als zweites Prädikat: ihr seid meine Zeugen und mein Knecht. Dass diese zweite Versicherung in diesem Zusammenhange Unsinn wäre, sieht man nicht. Knechte, Verehrer haben die Götzen auch, ja noch mehr; was sie aber nicht haben, sind Zeugen dafür, dass sie weissagen und wunderthun können. Anderseits würde auch Jahwe ein Zeuge nichts helfen, erst zwei oder drei derselben verleihen einer Aussage Gültigkeit vgl. Deut. 17, 6 etc.; er hat aber deren wirklich zwei: sein Volk und seinen Knecht, den grossen Thoraverbreiter, von dem 42, 1 ff. geredet. (Vgl. auch noch 55, 4 und zum Gedanken der Zeugenschaft Jes. 8, 2.)

d) 44, 26 a ist die Beziehung auf diesen allerdings nicht sicher. Bedenklich macht das parallele מַלְאָכָיו. Freilich, die Beziehung auf Deuterojesaja selbst ist auszuschliessen; der spricht sonst nie von sich; ebenso die auf Koresch, der sonst nie so genannt wird und erst v. 28 mit Namen auftritt. Es ist aber fraglich, ob man nicht des Parallelismus wegen עֲבָדָיו zu lesen hat. Indes, dass die LXX dies haben, macht uns nach den bei 42, 1, 19 gemachten Erfahrungen eher gegen eine solche Änderung argwöhnisch. Da weiter עֲבָדִים im Sinne von Propheten dem Deuterojesaja sonst fremd ist vgl. 54, 17, wir aber aus Hag. 1, 13 wissen, dass diese damals מַלְאָכִים genannt wurden, so ist es das Wahrscheinlichste, dass der Ebed und die Propheten hier in eine Kategorie gerechnet werden, was uns nach 42, 1 ff. nicht wunder nimmt.

e) 48, 16 b. Hier ist die Beziehung auf den Ebed allerdings

unsicher. „Und nun hat mich der Herr gesandt und sein Geist.“ Der Anklang an 42, 1· ist offenkundig. Freilich, die Vershälfte steht hier abrupt, es hat einst noch mehr dahintergestanden. Aber eine einfache Glosse kann es nicht sein. Das מֵרֹאשׁ muss eine Fortsetzung, wie sie das וְעַתָּה bietet, gehabt haben. Die Vermutung, dass 48, 16 einmal unmittelbar mit 49, 1 verbunden gewesen, wird nach unseren Ergebnissen in § 2 kaum zu kühn erscheinen (es würde sich damit eine ähnliche Einarbeitung des Liedes wie 41, 25—42, 9 ergeben). Jedenfalls halten wir auch hier wieder die Beziehung auf Deuterojesaja selbst für ausgeschlossen. Der bleibt hinter den Kulissen.

f) 42, 7—9. Auch dieser Passus, der nicht mehr zu dem Liede gehört, ist schon unter 1) besprochen, Dass hier der Ebed ein Individuum, ist sowohl durch das לְמִתְעַב גּוֹי wie durch das בְּרִית עָם wie durch seine Trennung von den אֲסוּרִים evident.

g) 50, 10. Wieder wird in der Ermahnung der Ebed von dem Volke geschieden als eine Einzelpersönlichkeit, natürlich unter Hinblick auf 50, 4—9. Duhm hält 50, 10, 11 für interpoliert. „Von Deuterojesaja ist der Zusatz nicht, weil er überhaupt die Dichtungen nicht kennt und auch über Israeliten nicht so feindselig sich auslässt, auch die Charakteristik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar ist.“ Dies alles trifft indes nur die falsche Datierung der Lieder und des Buches seitens Duhms selbst, nicht die Sache. Ebensowenig beweiskräftig sind die Argumente Cheynes (p. 306). V. 10 ist mit Klostermann zu übersetzen: „Wo war unter euch ein Jahwefürchtender, einer der gehört hätte auf die Stimme seines Knechtes, welcher in Finsternissen wandelte und sah kein Licht. Er glaubte aber an den Namen Jahwes und stützte sich auf seinen Gott.“ Vgl. zu a 53, 1, 6.[1])

h) 51, 16 kann das Volk nicht angeredet sein, da es nach v. 13 Gott vergessen. Es bleibt also wieder nur übrig, den Vers als Anrede an den Propheten oder den individuellen Ebed zu fassen. Entscheidend für letzteres spricht 49, 2. Duhms

[1]) Wie Laue p. 10 plötzlich zu dem Schlusse kommt, v. 10 und 11 beruhten auf Missverständnis von v. 9, ist mir, offen gesagt, nicht klar geworden.

Behauptung, der Vers sei Glosse, zeigt wieder nur, dass seine Hauptprämisse falsch ist. Nur das שָׁמַיִם und אָרֶץ sind zu streichen, sie sind aus v. 13 genommene Erläuterung des missverstandenen Textes. Vgl. zu diesem Jer. 1, 10b; 31, 28b.

i) Sicher haben wir auch eine Beziehung auf den individuellen Ebed 55, 4. Freilich, die Bezeichnung selbst fehlt hier. Aber die verwandte „Zeuge der Nationen" ist vorhanden vgl. 43, 10. Ebenso fehlt hier die ausdrückliche Vorstellung von ihm als einem Verbreiter der Thora, er wird unter einem etwas anderen Gesichtspunkt geschildert. Aber die Verwandtschaft ist doch offenkundig: auch er ruft die Völker, auch zu ihm eilen sie vgl. 42, 4, auch ihn verherrlicht Jahwe, wie er sich an jenem verherrlicht vgl. 49, 3. Dillmann, Delitzsch und v. a. deuten v. 4 auf den alten König David und lassen v. 5 in Widerspruch mit Ps. 18, 44 das Volk angeredet sein. Vgl. darüber § 3, 5. Ebendort werden wir sehen, wie es für die Deutung der ganzen Idee verhängnisvoll geworden, dass man diese Stelle von den anderen individuellen Ebedjahwestellen losgerissen hat.

Wir fassen unser Urteil über diesen zweiten Punkt zusammen. Es ist offenkundig, dass uns im Buche Deuterojesajas das Wort Ebed Jahwe mit zwei vollständig verschiedenen Begriffsinhalten entgegentritt, in den Liedern stets als ein Individuum, in den anderen Kapiteln überwiegend (c. 40—48) als das Volk, seltener (sicher und ausdrücklich viermal, wahrscheinlich und anspielungsweise ausserdem noch fünfmal) als ein Individuum. Infolgedessen ist natürlich ausgeschlossen, dass Lieder und Kapitel in einem Zuge oder auch nur in einer und derselben Lebensperiode von Deuterojesaja gesprochen und geschrieben sind. Dagegen erscheint es sehr wohl als möglich, dass derselbe Mann in der einen Periode seines Lebens jenen, in der anderen diesen Inhalt mit demselben Worte verbunden und später in einem Buche beide mit einander verarbeitet hat. Und sicher ist es unmöglich, den Verfasser der Kapitel als den älteren von dem Liederdichter als dem jüngeren Autor zu scheiden, da jener bestimmt auch die Idee des individuellen Gottesknechtes kennt. Wollte man also auf Grund dieses Argumentes die Verfasser scheiden, so wäre es nur möglich, den Liederdichter als den älteren, Deuterojesaja als

den jüngeren anzusehen (so Smend und Kittel). Das umgekehrte ist ausgeschlossen.

3) Aber auch jene Ansicht Smends wird sich sogleich erledigen, wenn wir nun zu der dritten und letzten Frage kommen: ist die Sprache der Lieder und der Reden eine einheitliche? Dieselbe muss nämlich ganz entschieden bejaht werden. Es sind in dieser Beziehung von Schian sehr dankenswerte Vorarbeiten gemacht, auf die wir uns stützen können, wennschon er zu einem anderen Resultate als wir gelangt.

p. 10 gibt er die Statistik des Sprachschatzes von 42, 1—4, p. 22 f. die von 49, 1—6. Bei beiden konstatiert er eine „bedeutende“ Übereinstimmung, besonders mit c. 40—48, stellenweise auch mit c. 49—55. Einige wenige in diesen nicht gebrauchte Worte erklären sich ja höchst einfach daraus, dass dies und jenes Besondere von dem individuellen Knecht muss ausgesagt sein, dass nicht alles, was auf ihn, auch auf das Volk passt und umgekehrt. Besonders beachtenswert mag hingegen sein, dass פְּשָׁתָה sich ausser 42, 3 und 43, 17 nur noch einmal, Ex. 9, 31 findet. Und mehr als solche Statistiken beweist hier noch die Verwandtschaft ganzer Phrasen wie die von 51, 4 f. mit 49, 1; 42, 4. Etwas anders gestaltet sich die sprachliche Verwandtschaft bei den anderen Liedern. Bei 50, 4—9 konstatiert Schian p. 30 f. auch Verwandtschaft mit 40—55, indes ebenso, dass eine sehr grosse Anzahl sonst diesen Kapiteln nicht geläufiger Worte im Liede bei einander stehen. Aber die Gemeinsamkeit so seltener Ausdrücke wie לְמֻדִים (vgl. 54, 13, sonst nur noch Jes. 8, 16?; Jer. 2, 24; 13, 23) oder des עֲנָה in religiös gefärbtem Sinne 50, 5; 40, 29 beweist hier mehr als das Vorkommen so rarer Worte wie רַק Job. 7, 19 etc., die sich höchst einfach aus dem singulären, individuellen Leiden erklären.

Von 52, 13—53, 12 sondert Schian 52, 13—53, 1 ab; eine Übersicht über das Sprachgut dieser Verse gibt er nicht. Ich notiere: יַשְׂכִּיל 52, 13 vgl. 41, 20; 44, 18. גָּבַהּ 52, 13 vgl. 55, 9. הִתְבּוֹנָנוּ 52, 15 vgl. 43, 18. הֶאֱמִין 53, 1 vgl. 43, 10. זְרוֹעַ יי 53, 1 vgl. 40, 10, 11; 51, 5, 9; 48, 14; 52, 10; נְגֶלָה 53, 1 vgl. 40, 5; 49, 9. Neben diesen Verwandtschaften, die allerdings wegen des auch sonst nicht seltenen Vorkommens nichts Positives beweisen

können, stehen als Singularitäten dieser Verse in dem Buche: שָׁמְמוּ, מִשְׁחַת, מַרְאֶה und תֹּאַר vgl. 53, 2. יַזֶּה, יִקְפְּצוּ, שְׁמֻעָה. Und geradeso liegt es bei der Tabelle Schians p. 39 über 53, 2—12. Er konstatiert etwa 10 nicht sehr auffällige Berührungspunkte zwischen diesem Liede und dem Buche. Von diesen ist allerdings das יִסְבֹּל 53, 11 beachtenswert vgl. 46, 4, 7 (sonst nur noch in poetischer Sprache: Gen. 49, 15; Threni 5, 17; Ps. 141, 14; Eccl. 12, 5). Auch das חֵפֶץ 53, 10, welches Schian nicht mit aufzählt, verdient Beachtung vgl. 42, 21; 44, 28; 46, 10; 48, 14 (durchaus charakteristisch), eventuell auch das פָּגַע 53, 6, 12 vgl. 47, 3. Dem stehen nun freilich etwa 30 Ausdrücke gegenüber, die sich in den anderen Kapiteln nicht finden. Indessen beweisen diese auch nur das Geringste? Man gehe sie einzeln durch und man wird finden, dass sie sich fast sämtlich aus dem singulären Leiden des Gottesknechts in diesem Kapitel erklären. Schon der Umstand, dass zwei derselben in 52, 14 auftauchen, sobald nur von diesem Leiden die Rede ist, obwohl jener Vers doch nach Schian von einem anderen Verfasser herrühren soll, hätte ihm einen Wink geben können. Es wäre ja für die meisten in den anderen Kapiteln schlechterdings kein Raum gewesen. So bleiben denn thatsächlich nur etwa folgende Ausdrücke über, die man allenfalls in dem übrigen Buche würde erwarten können: מַכְאֹבוֹת, חֹלִי (indes dies findet sich z. B. bei Jesaja auch nur einmal 1, 5), מוּסָר, (אָרַךְ, welches Schian auch aufführt, findet sich 48, 9). Andere werden über einzelne Worte anders als wir denken, aber darin werden uns wohl alle zustimmen, dass die sprachlichen Differenzen nimmermehr auf einen anderen Verfasser führen. Schon das ist gravierend, dass wir sonst nach diesem Kanon auch noch wieder einen anderen Dichter für dieses Lied als für die drei anderen annehmen müssten, da die Sprache dieser gerade so wenig Verwandtschaft unter einander hat. Schian thut das dann auch — von seinen Prämissen aus ganz folgerichtig. Wer wird ihm darin folgen? Nur das eine mag schon hier erwähnt und insofern wenigstens ein richtiges Moment in der Schlussfolgerung Schians anerkannt werden: hätte der Verfasser von c. 40—55 hier ein Lied aus der Phantasie heraus entworfen, behandelte er einen ideellen

Stoff, dann müsste die Sprache von c. 53 enger verwandt sein mit der jener, als sie ist. Wie nun aber, wenn der Gegenstand, der Vorgang, von dem er im Liede handelt, ein realer ist und dieser ihm viele neue Objekte, Züge u. s. w. darbot, die zu berühren er sonst keine Gelegenheit hatte? Dann verliert doch diese Differenz jede Beweiskraft.

Das Ergebnis ist also dies: bei 3 Liedern spricht die Sprache entschieden für einen und denselben Verfasser mit dem Buche, bei dem letzten spricht wenigstens nichts dagegen. Aber könnte die Verwandtschaft sich nicht ebensogut aus gegenseitiger Benutzung oder Abhängigkeit erklären? Das sprachliche Argument ist ja ein sehr oft missbrauchtes und schwer zu handhabendes. Wir urteilen hier folgendermassen. Möglich wäre schliesslich auf Grund des sprachlichen Thatbestandes, dass ein Späterer sich an dem Buche Deuterojesajas gebildet, die kleinen Lieder in der Sprache desselben gedichtet und sie dann eingeschoben habe (Duhm, Schian). Diese Möglichkeit ist aber durch 1) und 2) ausgeschlossen. Unmöglich aber ist, dass Deuterojesaja seine ganze Sprache an diesen kleinen Liedchen gebildet und sie nach denselben geformt haben sollte, dass dieselben also älter wären als er (Smend). In diesem Falle würden wir auch von dem grössten Liede (52, 13—53, 12) gerade die grösste Beeinflussung erwarten, und das Gegenteil ist der Fall. So werden wir darauf hingedrängt, dass wir einen Verfasser für das ganze Buch anzunehmen haben.

Wir haben die litterarische Komposition, die Ideen und die Sprache des Trostbuches Deuterojesajas Revue passieren lassen, und überall hat sich uns in gleicher Weise ergeben, dass wir zwar nicht auf eine Einheitlichkeit der Konzeption, wohl aber auf Einheitlichkeit des Verfassers zu schliessen haben.

## § 2. Ort, Zeit und Zweck der Entstehung des Trostbuches.

Noch vor wenigen Jahren galt die Frage nach Entstehungszeit und -zweck des deuterojesajanischen Buches als eine solche, betreffs derer kaum erhebliche Meinungsverschiedenheiten ent-

stehen könnten. Die Kritik beruhigte sich vorläufig bei dem Resultate, dass die babylonische Abfassung (zwischen 545 und 38) im Unterschied von der jesajanischen Herkunft in der Wissenschaft allgemein anerkannt wurde. Wohl hatte sich schon im Jahre 1870 eine warnende Stimme geregt; Seinecke (Der Evangelist des A. Testamentes) verlegte das Buch in die Zeit, nachdem die Heimkehr durch das Edikt des Cyrus gestattet war, und liess es von einem Mann in Jerusalem geschrieben sein. Aber weil er zu diesem Resultate vor allem durch rationalistische Motive geführt war, die Prädiktion von Babels Untergang durch Koresch ihm unmöglich erschien, so fand seine Ansicht mit Recht kein Echo. Indes auch noch von anderer Seite regten sich Bedenken. Klostermann (Luth. Zeitschr. 1876) und Bredenkamp (Jesaja) äusserten sich dahin, die einheitliche Herleitung des Buches von einem exilischen Verfasser sei unmöglich, man müsse davon einen älteren Kern unterscheiden, den sie dem Jesaja ben Amos zuschrieben. Indes auch diese Ansicht, die in Bezug auf einzelne Partieen auch schon von Ewald vorbereitet war, fand eigentlich nur Zurückweisung. Das herrschende Resultat blieb, dass die ganze Schrift von einem Verfasser zur Zeit des babylonischen Exils herzuleiten. Dies vertraten besonders Dillmann, Delitzsch, H. Schultz, Orelli, König u. v. a.

Indes in den letzten Jahren ist eine allmähliche Wandlung des Urteils vor sich gegangen. Ein Kapitel nach dem anderen bröckelte ab. Es war wohl zunächst Stade, der c. 63—66 abtrennte und in nachexilische Zeit versetzte. Weiter auf dieser Bahn ging Duhm, der c. 56—66 einem nachexilischen Tritojesaja zuschrieb. Cheyne schloss sich ihm an, Wellhausen, Smend, Marti u. a. stimmten zu. C. 40—55 lassen sie noch während des babylonischen Exils entstehen. Indes auch hieran wurde gerüttelt.

Künen verwies darauf, dass c. 50; 51; 54; 55 das Volk bereits wieder in Jerusalem voraussetzten, und trennte sie daher von der babylonischen Schrift ab. In demselben Sinne entschied sich Cornill dafür, dass c. 40—48 von Deuterojesaja in Babylon niedergeschrieben, 49—62 indes später in Jerusalem hinzugefügt seien. Diese Ansicht acceptiert auch Wildeboer als die beste, ebenso neuerdings Kittel mit Bezug auf c. 49—55. Das einzige

Resultat also, welches sich gegenwärtig wirklich allgemeiner Anerkennung erfreut, ist dies, dass c. 40—48 von Deuterojesaja während des babylonischen Exils geschrieben seien.

Schon nach diesem Gange der Geschichte des kritischen Problems erscheint die Frage als berechtigt, ob dasselbe nicht bis jetzt stets an einem verkehrten Ende angefasst ist, indem die Kritiker ihren Ausgangspunkt im babylonischen Exil nahmen und an der Herkunft aus diesem festhielten, bis ihnen das Gegenteil bewiesen wurde. Zwei Dritteile des Buches sind nun bereits abgetrennt, dies selbst auf solche Weise zerrissen. Ist es also nicht eine weit berechtigtere Methode, das Buch als Ganzes zunächst einmal als nachexilisches Produkt, bald nach der Heimkehr zusammengestellt, anzusehen und zu fragen: was enthält es denn an exilischen Bestandteilen? Die Tradition lässt uns hier ja vollständig freie Hand.

Als günstiges Präjudiz für diese Methode darf ich wohl das auffassen, dass es bis jetzt schlechterdings nicht gelungen ist, den Standort des Verfassers nachzuweisen, auf Phönizien und Ägypten, auf Babylon und Jerusalem hat man geraten. Derselbe ist thatsächlich verschwommen, bald scheint man sicher auf jene Stadt, bald auf diese schliessen zu müssen. Letzteres wird sich uns für das Buch als Ganzes als das einzig Richtige erweisen, aber auch in Babylon hat der Verfasser gelebt und geschrieben. Auf Phönizien und Ägypten hat man im letzten Grunde nur geraten, weil man merkte, dass dies und jenes in Babylon nicht geschrieben sein könnte, anderseits sich aber auch nicht denken konnte, dass ein so gottbegnadeter Prophet aus dem in Judäa zurückgebliebenen Pöbel hervorgegangen sei.

Und ein zweites Präjudiz gegen die Entstehung des Ganzen oder wenigstens der c. 40—55 in Babylon ist folgendes. Man müsste in diesem Falle erwarten, dass die Verheissungen vom Falle Babels, von Rückkehr etc. um so bestimmter würden, je mehr man sich dem Ende nähert, weil ja immer sicherer die Aussicht auf Freiheit und Erlösung damit wurde. Aber gerade im Gegenteil, in c. 48 hören wir von Koresch und einer Eroberung Babels zum letztenmal. Dann tritt die Verkündigung einer Befreiung aus dem Exile ganz zurück.

Man möchte meinen, die beiden angedeuteten Schwierigkeiten würden in einfachster Weise durch die Hypothese Cornill-Kittel gehoben, nur 40—48 seien in Babylon geschrieben, ausgenommen etwa 42, 1—7. Indessen, ist diese bis jetzt auch sicher der Wahrheit am nächsten gekommen, man hat sich die Sache damit doch zu leicht gemacht. Jene eine Perikope zieht, wie wir sehen werden, noch manches andere nach sich. Nein, das ganze Buch, wie es uns jetzt vorliegt, muss einer geschrieben haben, der in Jerusalem weilte, der auch im babylonischen Exil gewesen, aber nach dem Edikt des Cyrus mit heimgekehrt war. Indes, höre ich schon hier, es sind doch so manche Stellen (in c. 40—48), die die Befreiung durch Cyrus erst von der Zukunft erwarten? Gewiss, damit ist aber eben nur der Beweis geliefert, dass diese Stellen schon in Babylon niedergeschrieben sind. Was wir behaupten, ist, dass die Schrift als ein Ganzes von Deuterojesaja erst in Jerusalem zusammengestellt, dass sie dann natürlich eine ganz andere Tendenz gehabt hat, als dem Volke seine baldige Befreiung aus dem Exile zu verkünden, dass aber, ehe man die Tendenz des Ganzen richtig aufweisen kann, die Entstehungszeit ihrer einzelnen Bestandteile festzustellen ist. Man muss sich daher der Mühe einer gründlichen Analyse unterziehen, wie dieselbe ja jetzt schon bei so manchen anderen Büchern erfolgreich versucht ist. Wenn wir selbst diese hier nicht bis ins einzelne hinein vorführen, so wird man uns das verzeihen. Wir würden damit zu weit von unserer eigentlichen Aufgabe abgedrängt werden und wollen ja mit dem folgenden nur unsere Verwendung und Deutung der Ebed-Jahwelieder in § 3 als berechtigt erweisen. Wir werden möglichst kurz nach drei Richtungen hin darthun, dass wirklich Deuterojesaja seine Schrift aus eigenen früheren Weissagungen, Liedern, Sprüchen u. s. w. zusammengestellt, und sodann erst Ort, Zeit und Tendenz des ganzen Buches aufzuzeigen suchen.

1) In Bezug auf den ersten Punkt haben wir uns schon durch § 1 den Weg gebahnt, wenn wir nun behaupten: die Ebed-Jahwelieder stammen von Deuterojesaja selbst und sind von demselben in seinem Buche verarbeitet. Wir gehen bei dieser Behauptung nicht von einer abstrakten Erörterung darüber aus,

ob die Beziehung des Ebed auf ein Individuum früher sein müsse als die auf das Volk oder umgekehrt. Gerade diese Erörterungen haben das richtige Urteil so lange hintangehalten. Wir halten uns allein an das litterarische Ergebnis: Lieder und Kapitel sind von einem und demselben Verfasser; in unmittelbarem Zusammenhange können sie von Hause aus von diesem nicht konzipiert sein, weil sie dann einen unmöglichen Selbstwiderspruch enthielten. Es sind also nur noch die beiden Eventualitäten zu erörtern: entweder sind die Reden zunächst von Deuterojesaja geschrieben und später die Lieder von ihm eingeschoben (so z. B. Cheyne) oder die Lieder sind das frühere und später in dem Buche verarbeitet.

Der Beweis, dass nur die zweite das Richtige trifft, ist eigentlich schon in § 1, 2 geführt. Ist es wirklich so, wie wir dort gesehen, dass Deuterojesaja auch ausserhalb der Lieder den Gedanken, der Ebed sei eine bestimmte Persönlichkeit, als bekannt voraussetzt und auf denselben anspielt, so muss er dabei ja die Lieder vor sich gehabt haben. Wir haben aber weiter schon gesehen, den Liedern wird stets eine Erweiterung oder ein kürzerer Kommentar in dem Buche angefügt, dieselben werden also wörtlich aufgenommen, aber doch auch gleich in einer der gegenwärtigen Tendenz des Verfassers entsprechenden Weise verarbeitet 42, 1—4 durch 5—7; 49, 1—6 durch 7—9; 50, 4—9 durch 10—11; 52, 13—53, 12 durch c. 54, 55 (eventuell 53, 1—10 durch 52, 13—15; 53, 11, 12). Dabei ist nun aber besonders dies zu beachten. Deuterojesaja kennt, als er das Buch schreibt, schon die sämtlichen Lieder und citiert souverän aus ihnen: 42, 6 aus 49, 6; 42, 21 vielleicht aus 42, 4 und 53, 10; 49, 7 aus 52, 15; 51, 4 aus 49, 1; 51, 5 aus 42, 4; 51, 16 aus 49, 2. Setzen wir aber den Fall, die Lieder seien später eingeschoben, so würden wir erwarten, dass diese kurzen Ausführungen immer nur in Beziehung zu dem betreffenden Liede stehen würden. Kurzum, es bestätigt sich von allen Seiten, dass dem Deuterojesaja, als er sein Buch zusammenstellte, schon die Liedersammlung als etwas Bekanntes vorlag und dass er nun die einzelnen in einer dem Zwecke seines Buches entsprechenden Weise verteilte und verarbeitete.

2) Wir glauben aber sicher noch in anderer Beziehung dar-

thun zu können, dass Deuterojesaja eigenes altes Material, und zwar noch älteres, als es die Lieder repräsentieren, in seinem Buche verarbeitet hat, und das bestätigt denn unser Resultat unter 1). Eine alte Crux interpretum bildet bei Deuterojesaja das „Alte“ und das „Neue“. Beides stellt der Prophet mehrfach gegenüber, argumentiert von der Erfüllung jenes aus auf die Gewissheit der Erfüllung dieses, und von der Fähigkeit Gottes aus, beides zu verkünden, auf seine Allmacht, besonders den Nichtgöttern gegenüber. Was ist nun bei Deuterojesaja mit jenen רִאשֹׁנוֹת und was mit diesen חֲדָשׁוֹת gemeint? Da jenes sich fast immer findet in Zusammenhängen, die von Cyrus handeln 41, 22 ff.; 43, 9 ff., 16 ff., 45, 11, 21; 46, 8—11; 48, 14 ff., so gab es Anlass zu den abenteuerlichsten Erklärungen: man vermutete alte verloren gegangene Cyrusweissagungen u. dergl. Andere wie Klostermann und Bredenkamp benutzten dies als Ausgangspunkt für den Nachweis altjesajanischer Bestandteile des Buches. Noch andere dachten, indem sie die Aussagen verblassen und nicht zu ihrem Rechte kommen liessen, einfach an die vorexilischen Weissagungen über die Zerstörung Babels. Es war daher sehr dankenswert, dass Giesebrecht in den Beiträgen zur Jesajakritik (p. 107 bis 146) dies Problem zum Gegenstande einer Spezialuntersuchung machte, und, wenn wir auch zu einem ganz anderen Resultate als er kommen, so hat er doch zweifelsohne jenes gefördert.

Giesebrechts Resultat ist kurz folgendes. Das Alte bezieht sich zunächst auf die Weissagungen von dem Sturze Babels. Schon lange vor seinem Auftreten als Prophet aber beobachtete Deuterojesaja die geschichtlichen Ereignisse, die zu diesem Sturze führen mussten. Dabei musste ihm allmählich die Betrachtungsweise zur anderen Natur werden, dass Cyrus, den er immer deutlicher als Gottes Werkzeug dazu erkannte, ein längst geweissagter, schon den vorexilischen Propheten von fern gezeigter Herrscher sei. Der Prophet betrachtete also den Perserkönig unter der Perspektive, welche jene alten Orakel boten, d. i. nicht als einzelne atomistisch aufgefasste Erscheinung der Geschichte, sondern als Träger einer höheren göttlichen Idee, und so verklärt er sich ihm zur geweissagten, längst in der göttlichen Intelligenz vorgebildeten Persönlichkeit. Somit konnte er also, wenn er auf das

Auftreten und die ersten Erfolge des Cyrus hinwies, dieselben als רִאשֹׁנוֹת, als alte geweissagte Thatsachen hinstellen; das חֲדָשׁוֹת ist dann natürlich die Befreiung Israels aus dem Exil durch jenen.

Die Einwände, die man gegen diese Auffassung erheben kann, hat Giesebrecht sich zum guten Teile gleich selbst gemacht. So p. 129: „Damit aber geraten wir unvermeidlich in den Widerspruch hinein, dass Cyrus das eine Mal als längst geweissagter, das andere Mal als von Jahwe lange gehüteter und verhüllter Gegenstand der Weissagung erscheint. Und doch ist an dieser Thatsache nichts zu deuteln und zu ändern.“ p. 142: „Man wird sagen: wie ist es möglich, dass der Prophet, den Cyrus als die Erfüllung alter Weissagungen feierte, welche die Zerstörung Babels in Aussicht stellten, da doch nach dem über die geschichtliche Situation Bemerkten die Zerstörung Babels damals noch gar nicht vollzogen war, als diese prophetische Schrift erschien.“ Ein anderer Einwand aber, den sich Giesebrecht freilich nicht selbst machen konnte, ist der, dass seine Deutung viel zu künstlich, gezwungen und unnatürlich ist. Lässt sich wirklich auch jene Ideenverbindung bei Deuterojesaja selbst allenfalls verständlich machen, aus dem Volke musste ihm natürlich von allen Seiten ein: „Du rasest“ entgegenschallen, denn dies hatte denselben geistigen Prozess nicht durchgemacht. Ihm mussten in diesem Falle die mit so grosser Prätension vorgetragenen Beweise für die Allmacht Gottes, die doch selbst erst als erfüllte Weissagungen bewiesen werden mussten, als barer Selbstwiderspruch erscheinen. Man ziehe nicht die Parallele der alten Propheten heran, die sich oft in einer ähnlichen Situation dem Volke gegenüber befunden; Deuterojesaja will trösten, will überzeugen und heilen; dass aber jenes Pflaster nicht helfen konnte, musste er sich selbst sagen. Indes es sei, lassen wir dem Propheten den Vorwurf des Selbstwiderspruchs, er hat ihn ja auch in Bezug auf die Knechtgottesidee tragen müssen — man hat ihm sogar eine Knechtgottespyramide anexegesiert. Etwas dem Verwandtes hätten wir hier. Aber das beweist natürlich nichts. Giesebrecht hat sehr gründlich den Thatbestand geprüft, und auf diesem Wege haben wir ihm zu folgen.

a) Den ersten Fehler in der Argumentation Giesebrechts

bildet nach meinem Dafürhalten dies, dass er den Begriff des „Neuen, Künftigen“ falsch gedeutet hat. Er hält die Deutung für einfach und leicht: die Befreiung und Wiederherstellung des heiligen Volkes durch Cyrus sei der Hauptinhalt des Neuen (p. 119). Diese Deutung kann sich nun nur auf eine Stelle stützen und auch auf sie nur mit Unrecht, nämlich 45, 11 ff. Dass hier die Befreiung Israels aus dem Exil durch Cyrus als zukünftig verkündet wird, unterliegt ja keinem Zweifel (v. 13 b). Aber das Bedenkliche ist, dass es sich hier überhaupt nicht um das „Neue“ handelt, was das Buch verkünden will. Der Prophet betont Gottes Fähigkeit, הָאֹתִיּוֹת vorauszusagen. Nun ist dies allerdings mit dem הַחֲדָשׁוֹת sehr nahe verwandt und wird deswegen auch einmal 41, 22 in enger Verbindung mit demselben 42, 9 gebraucht. Das Neue ist auch Kommendes. Aber nicht umgekehrt: nicht ist das Kommende ohne weiteres identisch mit dem Neuen, von dem der Prophet in dem jetzigen Buche reden will; jener Begriff ist viel allgemeiner vgl. auch 44, 7.

Dass nun auch 45, 11 ff. nicht für eine Identität beider Begriffe spricht, hat Giesebrecht selbst gespürt. Es würden nämlich in diesem Falle die Worte וְכָל־ דְּרָכָיו אֲיַשֵּׁר v. 13 in eigenartiger Weise in der Luft schweben, sie würden Kommendes, Künftiges enthalten, und doch nicht das Kommende, das eigentlich Neue. Wirklich Neues kann ja auch nicht so farblos eingeleitet werden, wie es mit dem וְכָל geschehen würde. Giesebrecht selbst lässt jenes deswegen erst mit dem הוּא beginnen. Da wird es doch korrekter sein anzunehmen, dass man aus dieser Stelle überhaupt nicht lernen kann, was das spezifisch Neue ist, von dem der Prophet in dem jetzigen Buche reden will, dass man, um den Inhalt dieses Ausdrucks festzustellen, von Stellen auszugehen hat, in denen er ihn wirklich gebraucht. Anderseits sehen wir allerdings schon hier mit Sicherheit, dass der Abschnitt 45, 1—13 noch vor die Befreiung fällt und dass es eine Zeit gegeben, da Deuterojesaja diese als noch künftig verkündet. Wie die ganze Perikope in dem jetzigen Zusammenhang zu beurteilen, werden wir hernach sehen; hier haben wir einfach von ihr abzusehen.

Thatsächlich begegnet uns das חֲדָשׁוֹת nur an drei Stellen, zunächst allerdings an einer, aus der wir über den Inhalt des Be-

griffs nichts entnehmen können, wohl aber über das Formale, 48, 6f. Es wird nämlich hier gesagt, dass das Neue dem Volke bis jetzt schlechthin unbekannt gewesen, offenbar also erst mit diesem Buche verkündet wird. Direkt hören wir nicht, was dies nun sei, es muss sich eben auf das Hauptthema des ganzen Buches beziehen. Aber dass es auf die Cyrusweissagungen ginge, erscheint schon nach dieser formalen Bestimmung unmöglich, da jene gerade, wie wir sehen werden, überall im Buche als uralt und allgemein bekannt hingestellt werden, ebenso unmöglich aber, dass es sich auf den Fall Babels oder die Befreiung Israels aus der Stadt beziehe, da diese ja auch thatsächlich, besonders von Jeremia längst verkündet waren.

Dies wird bestätigt durch die zwei anderen Stellen, die für die Feststellung des Inhalts des Begriffs eine sichere Handhabe bieten. Zunächst 42, 9. Über diese Stelle haben wir schon § 1, 1 gehandelt. In dem Prozesse mit den Nichtgöttern, wo es sich gerade darum handelt, wer Altes und Neues verkünden könne, hat Jahwe 42, 25ff. sich als den bezeichnet, der den Cyrus erweckt und zuerst Zion die Freudenbotschaft von der Erlösung ihrer Söhne habe zukommen lassen. Hierauf wird 42, 9 zurückgewiesen: „Das Frühere, siehe es ist eingetroffen", dem wird hinzugefügt: „Und Neues verkündige ich, bevor es sprosst, lasse ich es euch hören". Dies חֲדָשׁוֹת kann sich nach dem Kontexte nur auf 42, 1—7 beziehen; sonst müsste man schon zu der Annahme greifen, dass diese Verse etwas Anderes verdrängt hätten, was ursprünglich dagestanden. Ein unmittelbarer Anschluss von 42, 8 an 41, 29 ist unmöglich. Also das Neue, was hier verkündet, ist, dass der Ebed die Thora milde handhaben und verbreiten, dass er zu einem Bunde mit dem Volke und einem Lichte der Heiden werden würde. Auch Giesebrecht scheint dieser Beziehung nicht abgeneigt, gibt ihr aber keine weitere Folge für die Begriffsbestimmung des Neuen. Gerade hier nun, wo die Rede unmissverständlich, finden wir kein Wort von einer Zerstörung Babels oder einer Heimkehr aus dem Exil.

Deutlich, wenn auch nicht so klar wie 42, 9, wird weiter ausgeführt, worin das Neue besteht, 43, 19: „Ja, ich will in der Wüste einen Weg, in der Einöde Ströme schaffen. Preisen soll

mich das Wild in der Steppe, Schakale und Straussen (dass ich in der Wüste Wasser, Ströme in der Einöde beschaffe, um mein Volk, mein auserwähltes zu tränken)." Freilich werden manche beim ersten flüchtigen Blicke urteilen, hier werde ja die Heimkehr aus Babel durch die Wüste verkündet. Indessen, dagegen ist zu bemerken: *α*) Jedenfalls bezeichnet Duhm von ganz anderen Prämissen aus v. 20b mit Recht als Glosse; die ersten zwei Stichen sind fast wörtliche Wiederholung von v. 19b, der ursprüngliche Zweck aber ist hier umgebogen. In diesem Falle würde die Stelle als neu eine Umwandlung der ganzen Natur verkünden, aber nicht für eine Heimkehr des Volkes, sondern weil Gott selbst durch die Wüste (nach Jerusalem) gezogen kommt vgl. Ps. 68, 5, 8; auch Jes. 40, 3ff. *β*) Nun hat allerdings nach 44, 27; 48, 21 Deuterojesaja sich die Heimkehr aus Babel nach Analogie des alten Wüstenzuges vorgestellt, aber, auch wenn man deswegen an der Echtheit von 43, 20b festhalten wollte, so ist gerade hier von einer Rückkehr des Volkes aus Babel nichts gesagt. Übrigens hat man nach der Heimkehr der ersten Gola geradesogut weiter auf die Zurückführung des zerstreuten Volkes gehofft vgl. 52, 11; Sach. 2, 10; vollends Jes. 35, 1ff. (11, 16?). *γ*) Dass das Neue v. 19 und 20 nicht der erstmalige Exodus aus Babylon ist, wird endlich dadurch dargethan, dass dieser thatsächlich v. 14—18 wie vorher v. 1—9 zu den רִאשֹׁנוֹת gezogen wird, vgl. b).

Es ergibt sich also: Nicht ein einziges Mal wird sicher die Befreiung des Volkes durch Cyrus als Inhalt des Neuen angegeben, wohl aber einmal (42, 1ff.) bestimmt die Thätigkeit und Verherrlichung des Gottesknechtes, einmal (43, 19f.) wahrscheinlich eine Umwandlung der Natur, wie man sie dem Kommen Gottes voraufgehend erwartete; einmal (48, 6) wird überhaupt nicht unmittelbar angegeben, worin das Neue besteht. Hier denkt der Prophet offenbar an das, was er durch seine ganze Schrift verkünden will; was das aber sei, wird erst unter 4) expliziert werden können. Aus einem Vergleiche von 42, 9, wonach es kurz vor seinem Sprossen verkündet, und 48, 7, wonach erst im Momente seiner Verwirklichung, können wir vielleicht schon schliessen, dass es überhaupt kein einheitliches Faktum ist, was auch der Plural bestätigt. Jedenfalls müssen die Momente von

42, 1—7 und 43, 19 vor allem mit darin enthalten sein. Und jedenfalls erweckt diese Unbestimmtheit gerade kein günstiges Präjudiz dafür, dass es sich um so bestimmte geschichtliche Ereignisse wie den Fall Babels, die erste Heimkehr und Wiederherstellung Jerusalems handelt. Hätte Deuterojesaja mit der jetzigen Schrift diese wirklich als neue, kommende Fakta verkünden wollen, so würde ihn mindestens der Vorwurf treffen müssen, dass er sich überhaupt nicht dunkler und unklarer hätte ausdrücken können, als er gethan, dass er nie klar gesagt hätte, was er wollte.

b) Fragen wir nun weiter, was unter den רִאשֹׁנוֹת zu verstehen, so stimmen wir zunächst darin mit Giesebrecht überein, dass der Begriff etwa identisch ist mit „früher geweissagte Thatsachen“ und dass er zu seinem Inhalt meistens die Person, die Erweckung, die kriegerischen Erfolge des Cyrus hat. Auszunehmen hiervon sind 43, 9, wo es sich offenbar auf v. 1—8, also die Weissagung von der Befreiung aus Babel (v. 1—4) und der Sammlung Israels im allgemeinen (v. 5—7) bezieht, und 43, 18, wo es, wie v. 14—17 nahelegen, ebenfalls auf die Verkündigung des Auszuges aus Babel, der nach Analogie, in den Farben dessen aus Ägypten verheissen war (vgl. 42, 15; 43, 2; 44, 27; 48, 21), abzielt.[1]) Denn dass v. 16 ff. auf die in v. 14 verheissene Thatsache der Errettung aus Babel umschreibend zurückgreift, wird immer die nächstliegende Deutung bleiben. Giesebrecht deutet das rischonot hier (p. 122) im Sinne von „alte Geschichten“ auf den ägyptischen Exodus selbst, nur eine Folge seiner falschen Deutung von v. 19. Wenn רִאשֹׁנוֹת sonst stets bei Deuterojesaja alte geweissagte Thatsachen bedeutet, und das war jener ägyptische Exodus nicht, während der babylonische gerade soeben 43, 1—9 als eine solche bezeichnet war, so ist das ja ein Beweis, dass Giesebr. sich mit dieser ad hoc erfundenen Deutung auf einem Irrweg befindet.

Schärfer aber scheiden sich erst unsere Wege, wenn Giesebrecht meint, jene früher geweissagten Thatsachen erfüllten sich gerade in der Zeit, da das Trostbuch erschien; nein, ausnahmslos ist

[1]) Daher laufen die Erwartung einer Heimkehr durch die Wüste und die einer solchen durch grosse Wasser parallel neben einander her. Vgl. zu letzterer das Wort Nebukadnezars: „Die die Stadt umgebende Flut überschreiten hiesse das grosse Meer überschreiten.“ Hommel, Geschichte p. 771.

vorausgesetzt, dass auch ihre Erfüllung schon, da das Buch geschrieben wurde, der Vergangenheit angehört. Das ist nach meinem Dafürhalten der Grundfehler aller bisherigen Diskussion über das Problem: man nimmt a priori als sicher an, Deuterojesaja habe c. 40—48 noch vor dem Falle Babels, mindestens noch vor dem Edikt des Cyrus geschrieben und danach renkt man nun den in Betracht kommenden Stellen einfach die Glieder aus.

Wir beginnen mit 41, 25—42, 9, der bekannten Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern; hier wird am Schluss so klar wie möglich das Urteil proklamiert: die רִאשֹׁנוֹת, siehe sie sind eingetroffen, und Neues verkündige ich (jetzt). Wir sahen schon: jenes zielt offenbar auf 41, 25—29, dies auf 42, 1—7. Dann ist unleugbar, dass die Zeit des Cyrus hier dem Propheten schon eine alte, vergangene ist. Man bezieht die רִאשֹׁנוֹת nun wohl speziell zurück auf 41, 25, auf die Erweckung, die ersten Unternehmungen des Cyrus (im Unterschied von seinem Vorrücken gegen Babel). Dagegen ist zunächst zu sagen, dass es schon misslich ist, von diesen רִאשֹׁנוֹת, die dann nur noch ein רִאשׁ sind, selbst noch wieder ein רִאשׁ zu unterscheiden. Zweitens widerspricht dem v. 27; die רִאשֹׁנוֹת reichen offenbar weiter. Entweder man deutet: als erster verkündige ich (Gott) Zion, da sind sie (deine Söhne) und gebe Jerusalem einen Freudenboten, oder: einen ersten gebe ich Zion, siehe da (ist er?) u. s. w.;[1]) in beiden Fällen wird die Zeit des öffentlichen Auftretens des oder der Freudenboten (Propheten vgl. 40, 9; 52, 7) unter die „früheren Dinge“ einbegriffen, oder endlich: früheres (sagte ich) zu Zion, siehe es ist eingetroffen; dann würde schon hier auf die Verheissungen von Cyrus als auf etwas Erfülltes zurückgeblickt. Drittens aber, und das ist die Hauptsache, die wahrhaft grossartige und imponierende Gewissheit von der Allmacht seines Gottes, mit der der Prophet den Göttern entgegentritt, würde zur leersten Ruhmrederei.[2])

[1]) Übrigens halte ich Oorts Konjektur von הִגֵּם in מְנַחֵם für die wahrscheinlichste. Wer behaupten wollte, das אֶתֵּן in b müsse auf Gegenwart oder Zukunft gehen, würde nur zeigen, dass er den Sprachgebrauch Deuterojesajas nicht kennt vgl. 45, 4 f.; 48, 5 etc.

[2]) Vgl. etwa das Wort Mohammeds: „Mein Gott lässt die Sonne im Osten aufgehen, nun sagt eurem doch einmal, dass er sie im Westen aufgehen lasse.“

wenn er sich hier auf die Erfüllung einer Weissagung stützte, die weder er noch überhaupt Gott thatsächlich verkündet hat, oder auf eine Weissagung, die überhaupt erst in der Erfüllung begriffen ist. Das würden auch seine Zeitgenossen schon bemerkt haben. Thatsächlich zeigt 42, 9, dass die Erfüllung abgeschlossen hinter ihm liegt.

Wer die Beweiskraft dieser Stelle noch nicht anerkennt, der wird sich 48, 3—8 wohl oder übel beugen müssen. Hier werden offenkundig gegenübergestellt: die רִאשֹׁנוֹת, die Gott vorlängst, bevor sie eingetroffen waren, seinem Volke hat verkünden lassen (vgl. 48, 16) und die jetzt erfüllt sind (עָשִׂיתִי v. 3—5) und חֲדָשׁוֹת, von denen das Volk schlechterdings nichts weiss, die jetzt von dem Propheten verkündet werden (v. 6, 7). Giesebrecht selbst hat (p. 129) so deutlich wie nur je einer gefühlt, in welchen heillosen Widerspruch man den Propheten sich verwickeln lässt, wenn man Altes wie Neues auf den Cyrus sich beziehen lässt.[1]) Die Art, wie er selbst diesen Konflikt zu lösen sucht, macht seiner Dialektik alle Ehre, Deuterojesaja indes war noch nicht so geschult. Man wird gut thun, sich bei dem einfachen Thatbestande zu beruhigen: Vorlängst ist das „Alte" verkündet und es ist bereits eingetroffen d. h. sobald Cyrus auf dem Schauplatz erschien, hat Deuterojesaja begonnen, ihm seine Erfolge zu verkünden. Das alles (auch die Eroberung Babels v. 14—16) ist bereits erfüllt, und muss sich der Prophet jetzt in einer viel späteren Periode seines Lebens befinden (vgl. das בָּאָה 48, 5). In dieser aber verkündet er Neues, bis dahin Unerhörtes (vgl. darüber 4).

Drei Stellen scheinen mir das bis jetzt gewonnene Urteil zu bestätigen. Mit Recht sagt Giesebrecht (p. 123 f.), dass 45, 21 zwar nicht der Form, wohl aber der Sache nach den Begriff des

[1]) Eine vortreffliche Illustration hiezu bietet der Kommentar Duhms. Welche Streichungen infolge des Missverständnisses! „Jahwe hat seine Weissagungen längst gegeben, um zu verhüten, dass Israel seine Thaten seinem Götzenbild zuschreibe; und er hat sie nicht früher gegeben, damit Israel nicht sagen könne, es habe schon alles gewusst." Ja, auf solchen Unsinn muss man verfallen, wenn man nicht merkt, dass das Alte und das Neue etwas materiell Verschiedenes ist. Cheyne p. 304 f. folgt auch hier wieder Duhm, zwar selbstständig, doch getreulich.

„Alten“ enthielte; indes das ganze Kapitel hat er missverstanden; was wir unter a) noch mehr vermutungsweise aussprachen, wird uns hier zur Gewissheit. Jedenfalls hat Ewald, den Giesebrecht hier bekämpft, der Wahrheit viel näher gestanden als er selbst. Jener nämlich fand in v. 4 und 5 einen Hinweis auf ältere Weissagungen über Cyrus. Das beruhte nun allerdings auf einer falschen Deutung des אֶקְרָא. Aber der ganze Abschnitt v. 1—13 ist eine solche ältere Weissagung, freilich von Deuterojesaja selbst, und zu der Zeit, da er sein jetziges Buch schreibt, schon längst erfüllt.

Allerdings, auf den ersten Blick tritt das nicht unmittelbar hervor. V. 14—17 verkündet der Prophet, dass sich auch die Völker mit ihren Schätzen Israel und seinem Gotte anschliessen werden. V. 18 ff. soll die Gewissheit dieser Phrophezeiung begründet werden. Gott hat die Erde und in erster Linie auf ihr Kanaan (vgl. v. 19) geschaffen, dass das Land bewohnt werde; offen und unmissverständlich hat er dahin zielende Weissagungen im Exile ausgesprochen. Das בְּמָקוֹם אֶרֶץ חֹשֶׁךְ (v. 19) wird meist sehr wunderlich missverstanden; man sieht darin eine Anspielung auf Orakel in den Wüsten, den Gräbern, aus der Unterwelt oder dergl., während es wieder wie 9, 1 (vgl. II, § 2, 4) Euphemismus für das Exil ist. So bezeichnet Deuterojesaja es ja auch evident 42, 7; 49, 9. Vgl. Ps. 107, 10, 14. In diesem hat Gott לֹא בַסֵּתֶר. also ganz deutlich (im Gegensatz zu dem „geheimnisvollen Gott“, der er für die Völker ist v. 15), Verheissungen gegeben vgl. 48, 16. Einen Beweis für das Eintreffen dieser will er den Völkern, deren Trümmer zusammengerufen werden, die also schon alle (von den Persern) vernichtet sind, geben: מִי הִשְׁמִיעַ זֹאת v. 21.

Giesebrecht bezieht diese Worte auf das v. 14—17 Verheissene (ähnlich Dillmann und Duhm). Indessen den Völkern soll ja gerade erst bewiesen werden, dass diese Verse Wahrheit enthalten; die These kann doch nicht durch die These verbürgt werden. Ausserdem spürt Giesebrecht recht gut den Widerspruch, dass damit das, was soeben v. 12 ff. als dem Neuen zugehörig soll hingestellt sein, nun plötzlich fast noch in demselben Atemzuge als längst Geweissagtes bezeichnet und also zu dem „Alten“ gezählt wird, „eine jener leichten Inkonsequenzen“. Wenn Giesebrecht solche nur nicht immer so leicht dem Deuterojesaja zu-

getraut hätte! Nein, das זאת kann nur auf v. 1—13 zurückgehen.[1]) Und wieder wird damit die Weissagung über Cyrus als eine vorlängst gesprochene und schon erfüllte bezeichnet.

Bestätigt mag unsere Analyse nun noch durch folgende zwei Argumente werden: Thatsächlich enthält 45, 14 einen starken Widerspruch zu 43, 3, wie schon mehrfach empfunden, und, wie er kaum in einem Buche, das in einem Zuge geschrieben, denkbar. Viel wahrscheinlicher ist, dass 43, 1—8 und 45, 14—25 in zwei vollständig verschiedene Perioden gehören. Und zweitens: ebenso undenkbar ist, dass 45, 14—25 von Hause aus als Fortsetzung zu 45, 1—13 sollte geschrieben sein, denn irgendwie hätte dann doch gerade dort Cyrus, um den sich vorher einfach alles dreht, noch eine Rolle spielen müssen. Sehr gut hat das Duhm empfunden und macht sich deswegen in v. 14 einen Text zurecht, in dem auch Cyrus auftaucht, aber das ist willkürlich. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn der ganze Abschnitt 45, 1—13 als ein Citat aus älterer Zeit aufgefasst wird, um die Fähigkeit Gottes, auch solche Weissagungen wie 45, 14—17 zu verkünden, zu beweisen.

Endlich kommen auch noch 46, 9f. und 48, 14f. in Betracht. Dort wird die Weissagung von dem Kommen und den Siegen des Cyrus wieder bezeichnet als eine seit der Vorzeit ergangene. Und hier beruft sich Gott wieder darauf, dass er es ist, der von Cyrus zuerst hat verkünden lassen, wozu er bestimmt sei, der aber weiter auch den Wegen desselben Gelingen gegeben habe. Dieser Zeit, die auch schon wieder hinter dem Propheten liegt (vgl. הֲבִיאֹתִיו וְהִצְלִיחַ דַּרְכּוֹ v. 15, was doch nicht auf die Zukunft gehen kann), wird hier die Gegenwart desselben mit einem וְעַתָּה gegenübergestellt. Vgl. die schlagende Parallele Jes. 16, 13f.

c) Was sich uns bisher ergeben, ist dies: das Neue, was Deuterojesaja verkündet, hat nicht ein einziges Mal sicher etwas mit Cyrus und Babel zu thun, dagegen dreht sich das Alte fast immer um die Person des Cyrus, zweimal auch um Verheissungen des Auszuges aus Babel. Diese Verheissungen wollen seit lange ausgesprochen sein, dann sind sie erfüllt, aber auch diese Erfüllung

---

[1]) Vgl. zu dieser zurückweisenden Bedeutung des זאת Jes. 43, 9; 5, 25 etc.

ist für den Propheten schon wieder Vergangenheit. Weil sich gerade in dieser Erfüllung die Allmacht Gottes so glänzend bewährt hat, argumentiert der Prophet immer wieder mit ihr für die Zukunft.

Auf dieses Resultat gründen wir folgende Behauptung: Die רִאשֹׁנוֹת, vor allem also die Weissagungen über den Cyrus sind Orakel, die von Deuterojesaja selbst geschrieben bezw. gesprochen sind seit dem Auftreten des Cyrus in der Geschichte. Diese Weissagungen, die sich glänzend erfüllt, hat der Prophet später in sein Trostbuch, das uns vorliegende Buch c. 40—55 aufgenommen, sie sind hier indessen nicht Selbstzweck, sondern Citate, bald kürzer bald ausführlicher, die einem andern Zwecke dienen. darüber vgl. 4). Lassen wir auf diese unsere Behauptung hin kurz c. 40—48 Revue passieren.

Der erste Cyrusspruch begegnet uns 41, 2—4: „Wer erweckte vom Aufgang den, dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt, gibt ihm preis Völker und streckt Könige nieder; er macht sie, wie Staub sein Schwert, wie verjagte Spreu sein Bogen. Er verfolgt sie, fährt einher in Siegesglück, den Pfad mit seinen Füssen betritt er nicht. Wer hat's gethan und gemacht? Der die Geschlechter rief vom Anfang, ich Jahwe der erste und bei den letzten bin ich." Der folgende Vers beginnt mit der Wirkung der Botschaft auf die Völker. In unserem Texte kommt freilich nicht zu bestimmtem Ausdruck, dass wir es hier mit einer älteren Weissagung zu thun haben. Dass es indessen ein Citat ist, zeigen uns die anderen eng verwandten Stellen. Ausserdem aber muss konstatiert werden, dass der Text hier nicht richtig geordnet. Duhm hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass v. 6—8 sicher hinter 40, 20 gehören, und streicht er dann v. 5 als Zusatz aus der Zeit, da die Verschiebung schon vor sich gegangen. Sehr nahe liegt in diesem Falle aber die Vermutung, dass 40, 21 ursprünglich hinter 41, 4 gestanden: „Versteht ihr's nicht, hört ihr's nicht, ist es euch nicht von Beginn gesagt, habt ihr nicht geachtet auf die Gründung des Landes?" So müsste man dann die beiden letzten Worte nach 58, 12 verstehen. Auch 51, 16 wird die Neubegründung bezeichnet als נָטַע und יָסַד; hier ist es geradeso missverstanden und von einem Glossator auf Himmel und Erde gedeutet (vgl.

auch Jes. 28, 16; Jer. 51, 26). Desgleichen bietet 45, 18 eine Parallele, in weiterem Sinne auch 45, 8 f. Dass man sonst mit dem מוֹסָדוֹת nichts Rechtes anzufangen weiss, spricht jedenfalls für unsere Vermutung; die Zumutung an die Heiden, dass sie den Jahwisten schon kennen, ist doch eine etwas starke. Übrigens braucht Jesaja das מֵרֹאשׁ in Verbindung mit הִגִּיד sonst stets in Bezug auf Weissagungen vgl. 41, 26; 48, 16; (45, 21; 48, 3). In diesem Falle hätten wir eine direkte Bestätigung dafür, dass Deuterojesaja sich hier selbst citiert und dass die Cyrusperiode längst hinter ihm liegt. Indes, das ist vorläufig nur eine Vermutung; das Faktum steht ohnedies fest.

41, 25: „Ich habe erweckt vom Norden, dass er kommt, vom Aufgang der Sonne den, der meinen Namen anruft, und zerstampfen wird er Fürsten wie Lehm und wie der Töpfer Kot zertritt.“ Dass dies ein Citat, eine ältere Weissagung, sagt v. 26 unwidersprechlich: „Wer hat's gesagt von Anfang an?“ Die sämtlichen weiteren Verse 26—29 sind spätere Reflexion Deuterojesajas über dasselbe, Ausführung zur Ausmalung der Gerichtsscene.

44, 28. Ein kurzes Citat, das sich unverkennbar als ein solches einführt vgl. הָאֹמֵר: „Mein Hirt (bezw. Freund) ist er und all mein Anliegen vollführt er.“ Der Verweis Giesebrechts p. 133 gegen Bredenkamp auf die anderen הָאֹמֵר beweist gegen uns natürlich nichts; das sind eben auch Citate aus seiner babylonischen Wirksamkeit, nur keine Cyrus-, sondern Heimkehrsprüche. V. 28 b wird, wie schon das לֵאמֹר nahelegt, mit Klostermann, Duhm, Cheyne und Kittel für Glosse zu halten sein vgl. Esra 1, 3.

45, 1—13: „So spricht Jahwe zu seinem Gesalbten Cyrus u. s. w.“ Der deutliche Eindruck, dass dies schon früher einmal von Deuterojesaja geschrieben, ist durch die Anlage des Kapitels etwas verdunkelt. Die Aussage, dass jenes geschehe, wird nicht unmittelbar hinter die Perikope gesetzt, sondern zunächst v. 14 bis 17 das Neue verkündet. Und dann erst bei der Begründung der Gewissheit dieses wird gesagt: „Wer hat solches seit der Vorzeit, vorlängst hören lassen“? v. 21. Im ganzen und grossen ist das Kapitel also gerade so angelegt wie 41, 21—42, 9 oder

43, 1—21, nur ist nicht so deutlich gesagt, dass 45, 14—17 das Neue enthalten, welches durch das Eintreffen des Alten verbürgt wird. Übrigens muss natürlich die Möglichkeit zugegeben werden, dass die alte Weissagung in 45, 1—13 in ihrer gegenwärtigen Form schon etwas paränetisch erweitert ist; ich denke z. B. an v. 8 u. 11.

46, 10 f.: „Mein Plan soll bestehen und all mein Anliegen werde ich ausführen, herbeirufend von Osten her einen Geier, vom fernen Lande den Mann meines Rats; ich hab's geredet, ich werde es vollbringen, ich hab's geplant, ich werde es ausführen." Vers 10 a (מַגִּיד — אֹמֵר) zeigt wieder deutlich, dass es sich um ein altes Orakel handelt.

48, 14: „Jahwe liebt den, der seinen Plan an Babel vollzieht und seine Macht an den Chaldäern." (Duhm: und am Samen d. Ch.). Die Einführung: wer hat solches verkündet? gibt das Wort als ein Citat zu erkennen. Vgl. v. 15.

Wir denken, der Beweis ist vollgültig erbracht, dass alles, was überhaupt Deuterojesaja in seinem Trostbuche vom Cyrus aussagt, nicht neue Weissagung, sondern Citat alter, von ihm früher gesprochener Prophezeiung ist. Dass man diese Einführungen mit הָאֹמֵר, מַגִּיד זֹאת, מִי יַגִּיד etc. nicht auf Rechnung einer rhetorischen Eigentümlichkeit Deuterojesajas schreiben kann, ist ja selbstverständlich, denn warum finden sie sich dann nur bei Cyrus- und Babelweissagungen, warum bei demselben Deuterojesaja nicht ein einziges Mal innerhalb 49—55? Nur in jener Weise erklärt es sich auch, dass schlechthin alles, was von Cyrus gesagt, für Juda als schon bekannt vorausgesetzt wird, dass sich nur ein einziges Mal 45, 1, wo von ihm die Rede, das כֹּה אָמַר יהוה,[1]) womit Deuterojesaja meistens seine neuen Gottessprüche einführt, gehalten hat. Die anderen werden vielfach überhaupt nicht in extenso, wie sie einst gesprochen, reproduziert, sondern ein oder zwei Sätze aus ihnen herausgegriffen. Dass übrigens den Sprüchen, die nur geheimnisvoll, unbestimmt von Koresch reden 41, 2—4, 25; 46, 10 f.; 48, 14, die Priorität vor denen zukommt,

[1]) Vgl. auch יאֹמַר יהוה bezw. נְאֻם יהוה vgl. 40, 1, 25; 41, 21; 42, 5; 43, 1, 14, 16; 44, 2, 6, 24; 45, 11, 14, 18; 48, 17; 49, 7, 8, 22; 50, 1; 51, 22; 52, 3, 4; 54, 1, 6, 8, 10, 17; 55, 8 u. s. w.

in denen er mit Namen genannt 44, 28; 45, 1, ist mir wahrscheinlich. Nur bei unserer Annahme erklärt sich auch das Rätsel, weshalb die Aussagen über Koresch nicht deutlicher werden, je weiter wir in dem Buche vorschreiten; der Prophet citiert eben, je nachdem sein gegenwärtiger Zweck es nahelegt, beliebig aus den alten Orakeln.

3) Nachdem wir so einen zweiten festen Ausgangspunkt mit den Cyrussprüchen gewonnen, haben wir kurz die Thatsache zu konstatieren, dass ebenso andere Weissagungen älteren Datums von Deuterojesaja in seinem Buche verarbeitet sind. Zunächst möchte ich mit Sicherheit als eine solche in Anspruch nehmen die Ankündigung des sicheren Schutzes bei der Heimkehr und der dereinstigen Sammlung 43, 1—8. Auch hier haben wir wieder die Vorstellung von dem Prozess über die Allmacht, auch hier zeigt das מִי יַגִּיד זֹאת v. 9 vgl. v. 12, dass ein Citat vorliegt, und auch hier würde die grossartige Scene in ein Nichts zusammensinken, wenn nicht Gott wirklich vorher dies verkündet und die Zeugen, die er nun vorführt, wirklich Gerettete wären.[1]) Dem werden sich dann noch manche andere kleine Perikopen anreihen, in denen Schutz bei der Heimkehr zugesagt wird. Deutlich gibt sich 42, 14—16 als ein solches Citat zu erkennen, wenigstens, wenn wir übersetzen dürfen: „Diese Worte habe ich ausgeführt und sie nicht unerfüllt gelassen.“ Dass 44, 26 b ein Citat verwandten, aber kürzeren Inhalts, haben wir schon gesehen; sicher ist hierhin auch 44, 27 zu ziehen, welches die Errettung nach dem Vorbilde der einstigen ägyptischen verkündete. 48, 20 f. gibt sich äusserlich nicht als ein solches zu erkennen, ist aber doch wohl unmittelbar aus der Situation des Exils hervorgegangen. Während es nach Analogie von 52, 11; Sach. 2, 10 auch in Jerusalem könnte geschrieben sein, macht die Parallelstelle 55, 12 f., wie wir unter 4) finden werden, wahrscheinlicher, dass wir es hier mit einem Citate zu thun haben. Noch weniger sicher füge ich 41, 17—20 an; die spätere Zeit hat sich auch nach der Heimkehr in der Ausmalung ihrer Erwartung von der glücklichen

[1]) So erklärt sich plötzlich auch der Widerspruch zwischen 43, 3 und 45, 14, auf den besonders Duhm aufmerksam gemacht. Diese Stelle stammt aus einer viel späteren Zeit als jene.

Zukunft dieser Bilder bedient vgl. Jes. 35, 1 ff.; 49, 10; Ps. 107, 35; wenn wir nur sicher wüssten, worauf sich das אֹתִי v. 20 bezieht!

Ebenso sind natürlich als ältere Reden des Verfassers in Anspruch zu nehmen die Drohweissagungen über Babel. 46, 1, 2 fallen sicher noch vor die Eroberung der Stadt, aber v. 3 und 4 zeigen, dass zur Zeit, da das Buch geschrieben, das alte Orakel bereits erfüllt ist: אֲנִי עָשִׂיתִי. C. 47, das vielleicht aus mehreren Sprüchen über Babel zusammengestellt, wird als Ganzes als ein älteres Werk dargethan durch 48, 1 „höret dies"; nun wird die Ermahnung daran geknüpft. Nach 47, 5 scheint auch die Entstehung dieses Kapitels noch vor die Einnahme Babels zu fallen.

Schliesslich sind wohl sicher babylonischen Ursprungs die Spottreden und Drohweissagungen wider die Götzenbilder und -bildner 40, 18—20; 41, 6—8; 44, 9—11; 46, 5—7. Es ist nur natürlich, dass wir hier als Hinweis auf den älteren Ursprung ein „gedenke hieran" 44, 21 oder „gedenket daran" 46, 8 finden; es handelte sich eben weniger um Weissagungen als um Mahnungen. Dass in c. 44 eine Interpolation stattgefunden, ist auch mir wahrscheinlich; nur nehme ich als solche nicht wie Duhm und Cheyne v. 9—20 an, sondern v. 12—20. Erst mit dem v. 12 beginnt jene breite Ausmalung, die in v. 14 genannten Bäume sind sämtlich nicht babylonisch (vgl. d. Kommentare) und v. 21 weist passender auf v. 9—11 als auf v. 8 zurück. Was aber der sarkastische Ton der Perikopen 44, 9—11; 46, 6—8 gegen ihre Echtheit beweisen soll, weiss ich nicht; durch Deuterojesajas Reden zittert jedesmal Ironie hindurch, wenn er von den Götzen spricht. Dass sie den Gedankengang durchbrechen, beweist bei Deuterojesajas Schrift überhaupt nichts; und jedenfalls waren sie in nachexilischer Zeit viel eher gegenstandslos als in der exilischen.

Für unseren Zweck genügt dieser Hinweis. Nur die Direktive wollten wir geben, in welcher Richtung sich die künftige Analyse des Trostbuches zu bewegen hat, nicht ein fest abgeschlossenes Resultat.[1]) So sei denn nur noch erwähnt, dass diese Art der

[1]) Folgende Stellen in c. 40—48 sind also nach unserem Urteil sicher babylonisch: 40, 18—20; 41, 2—4; 41, 6—8; (41, 17—20?); 41, 25; 42, 14—16; 43, 1—8; 43, 14; 44, 9—11; 44, 26—28; 45, 1—13; 46, 1, 2, 6—8, 10 b,

Selbstcitierung, zu der ich aus der prophetischen Literatur sonst höchstens Jes. 16, 13 f. als Parallele wüsste, in c. 49—55 fast ganz aufhört. Vielleicht lässt sich hier ein älterer Zionspruch, sicher, wie sich unter 4) ergeben wird, ein älterer Auszugsspruch 55, 12 f. nachweisen. Uns kommt es nur auf die Thatsache an, dass das Trostbuch unmöglich in einem Gusse oder in einer Lebensepoche als ein neues von Deuterojesaja geschrieben, dass es vielmehr sehr verschiedenartige und verschieden alte Bestandteile enthält. In Form von Citaten, Recitationen, Thematen zu paränetischer Ausführung sind fast alle Sprüche und Reden aus der babylonischen Wirksamkeit Deuterojesajas gehalten, sie alle sind nicht neu an das Volk adressiert. In dem Buche wird über sie geschrieben, auf Grund derselben argumentiert, sie werden zu einem bestimmten Zwecke verwertet. Am evidentesten war dies Faktum bei den Cyrussprüchen.

Ich kann dies Resultat nicht abschliessen, ohne hier eines Mannes zu gedenken, den Gott durch ein tragisches Schicksal zu früh der alttestamentlichen Wissenschaft entrissen, der in diesem Punkte mehr als andere auf der richtigen Fährte war, freilich dabei auf einen Abweg geriet, es ist Bredenkamp. Schon er hat in seinem Jesajakommentar mit ganz besonderem Eifer den Grundsatz verfochten, dass das Buch Deuterojesajas keine literarische Einheit sei, sondern aus älteren und jüngeren Bestandteilen zusammengesetzt (p. 226 etc.), schon er betonte, dass die ראשנות viel ältere Weissagungen seien als das übrige, dass sie bei Deuterojesaja nur in der Form von Citaten aufträten. Indes, in der Darlegung seiner Ansicht, in der ihm übrigens zum Teil Ewald, mehr noch Klostermann (Luth. Zeitschrift 1876) und Köhler (in seinen Vorlesungen) voraufgegangen waren, geriet er offenbar auf einen Irrweg, indem er darzuthun suchte, dass jene Weissagungen selbst altjesajanischen Ursprungs seien. Es war das wieder eine Folge des Dogmas, das eigentliche Buch sei am Ausgang des babylonischen Exils konzipiert. In jenem Punkte Bredenkamp zu widerlegen, wurde Giesebrecht (p. 132 – 34) daher leicht; ich kann mich hier einfach auf seine Argumentation be-

11; 47; 48, 14, (20 f.?) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass nicht auch anderes noch babylonischen Ursprungs sein könnte. Weiter vgl. 4).

rufen. Indes alles, was er gegen Bredenkamp anführt, trifft nur die Behauptung, dass die citierten Weissagungen ursprünglich Worte Jesajas, nicht die, dass es überhaupt Citate seien, nämlich aus früheren Weissagungen Deuterojesajas selbst.

Das ist aber der letzte Punkt, den wir unter diesen Vorfragen zur Entstehungszeit des Buches zu erörtern haben. Woher wissen wir denn, falls unsere bisherigen Schlüsse richtig, dass die citierten Weissagungen von Deuterojesaja selbst stammen, nicht von irgend einem anderen im babylonischen Exil lebenden Propheten? Wir haben dafür zwei Argumente. Erstens, die Sprache der Citate ist eine so originell deuterojesajanische, dass ein anderer Verfasser ernstlich nicht in Betracht kommen kann. Auch in dieser Beziehung kann ich mich einfach auf Giesebrecht berufen, der mit Recht gerade dies Argument gegen Bredenkamps Hypothese geltend machte. Dass etwa Deuterojesaja seine Sprache an diesen kurzen Citaten sollte gebildet haben, muss man für ausgeschlossen halten.

Zweitens die ganze Art, in der Deuterojesaja diese älteren Weissagungen verwendet, findet befriedigende Erklärung nur, wenn er sie selbst gesprochen, oder sagen wir besser gleich, wenn er sie einst als lose Blätter hat unter sein Volk ausgehen lassen. Der Triumph über ihre Erfüllung, die felsenfeste Gewissheit, die sich ihm aus dieser ergeben, die souveräne Art des Citierens, das alles erklärt sich nur in diesem Falle. Einzigartig im ganzen Alten Testamente (höchstens, wie gesagt, Jes. 15; 16 ausgenommen) steht diese Art des Selbstcitierens da, aber, hätten andere Propheten jene Weissagungen gesprochen, das eine oder andere Mal wäre das zum Ausdruck gekommen; man sehe doch nur, wie Sacharja citiert. Nein, überall lässt Deuterojesaja Gott selbst die Weissagungen sprechen, weil er weiss, dass derselbe Gott, der jetzt durch ihn spricht, einst jene ihm selbst geoffenbart hat. Ernstlich wird hier wohl nie eine Verschiedenheit der Verfasser behauptet werden, wenn man unsere Prämissen zugibt.

Wohl aber sehe ich voraus, dass Leute, die nicht gerne solche Weissagungen gelten lassen, sondern überall lieber vaticinia ex eventu wittern, wie einst Seinecke, gerade von unserem Ergebnis aus versuchen werden, nun auch die Cyrus- und Babel-

weissagungen in diese Kategorie zu versetzen. Indes, würde sich Deuterojesaja in diesem Falle ja nur ins eigene Fleisch geschnitten haben. Ich denke, jeder, der voraussetzungslos sein Buch liest, merkt, dieser Mann hat wahrhaftig eine wunderbare, wenn auch nicht überall buchstäbliche Erfüllung dessen erlebt, was er einst verkündet. Cyrus hat sich nicht als ein solcher bewährt, wie ihn der Prophet 45, 1 ff. erwartet, Heimkehr und Tempelbau gingen nicht so vor sich, wie er prophezeit; aber der Kern, auf den es vor allem ankam, Fall Babels und Konzession der Heimkehr, war eingetroffen und darin hatte sich Gottes Macht über Geschichte und Zeit glänzend bewährt. Wären also diese Weissagungen spätere Fabrikate, sie würden eine ganz andere Gestalt haben; für die Geschichte von der Eroberung Babels. der Heimkehr etc. würden wir aus ihnen mehr lernen können, als es uns jetzt möglich ist, aber so, wie sie sind, sind sie mehr wert.[1]) Wie, muss man auch schliesslich noch fragen, wäre Deuterojesaja in diesem Falle in Jerusalem dazu gekommen, besonders die eine grosse Cyrusweissagung 45, 1 ff. zum guten Teile in echt babylonischen Ausdrücken zu formulieren, während dieselben in Babylon selbst innerlich motiviert und natürlich waren? (Vgl. über diesen Punkt bes. Kittel: Cyrus und Deuterojesaja, Z. f. a. W. 1898 p. 149—62.) Nein, wenn je ein vaticinium ex eventu, so ist es hier ausgeschlossen.

4) Nun erst versuchen wir eine Lösung des Problems: wo, wann und zu welchem Zwecke ist das Trostbuch Deuterojesajas verfasst? Die Beantwortung dieser Einzelfragen, die engstens unter sich zusammenhängen, ist nun durch 1—3 so vorbereitet, dass sie zunächst gar nicht anders lauten kann, als: in Jerusalem nach der Rückkehr der Exulanten. Die Erfolge des Cyrus, die Hoffnungen auf eine Zerstörung Babylons und auf die Erlösung aus der Gefangenschaft, alles das liegt hinter dem Verfasser; er

[1]) Dass nun gerade Freiheitsedikt und Heimkehr einer jüdischen Karawane um 536 sicher verbürgte Fakta werden, sei noch ausdrücklich erwähnt. Sonst wäre die ganze Argumentation ja hinfällig. Aber freilich, teils die Furcht vor dem Wege teils die Antipathie der levitischen Kreise gegen das persische Tempeledikt Esra 6, 2 ff., mit denen beiden Deuterojesaja schon in seinen babylonischen Sprüchen zu kämpfen hat vgl. auch Esra 8, 22, bewirkten, dass der Umfang der Heimkehr ein weit geringerer war.

hofft und verheisst in dem Buche etwas Neues, für das die Erfüllung der alten Weissagungen nur als Bürgschaft dient.

a) Dass sich kein Beweis dafür erbringen lässt, dass das Buch als Ganzes (40—55) in Babylon geschrieben, ist mit Recht schon oft behauptet; es wäre sonst ja auch nicht möglich gewesen, dass trotz der Annahme exilischer Entstehungszeit neben Babylon auch Ägypten, Phönizien und Jerusalem als Standort des Verfassers behauptet wären. Eine Stelle pflegt man wohl gerne für ersteres als Beweis heranzuziehen, 52, 5: das פֹּה könnte sich nach Ägypten und Assur nur auf Babylon beziehen. Wir könnten nun ja einfach darauf verweisen, dass 52, 3—6 von Duhm und Cheyne, welch letzterer selbst sich für babylonische Entstehung des Ganzen entscheidet, für unecht gehalten werden, indes sind uns ihre Gründe hier wieder nicht ausreichend. Wir könnten auch sagen, wir hätten hier wieder nur einen alten Babelspruch vor uns, indessen muss man mit der Annahme solcher nach c. 48 sehr vorsichtig sein; sicher finden wir einen solchen von da an sonst wohl nur noch 55, 12 f. Aber kann, auch wenn man an der Echtheit der Stelle festhält, wirklich etwas aus ihr auf den babylonischen Standort des Verfassers geschlossen werden?

Der Hauptgedanke von 52, 3—6 ist: Gott hat nichts dafür bekommen, dass Israel, sein Volk, in Knechtschaft verkauft ist, deswegen aber wird er auch nichts für seine Befreiung bezahlen (sondern dieselbe einfach durch sein Erscheinen vollziehen 6 b). Als Beispiele solchen Verkaufs um ein Nichts werden genannt die Fremdlingschaft in Ägypten (d. Verf. denkt wohl an Gen. 37, 28; 39, 1) und die Bedrückung durch Assur, schon hier wird von einer Exilierung überhaupt nicht gesprochen. Nun ist Israel wieder in Knechtschaft verkauft (zu dem לֻקָּח vgl. Neh. 5, 3, zu dem Gedanken 50, 1), aber wieder hat Gott nichts bekommen. Israels Bedrücker jauchzen (bezw. Israels Fürsten heulen), und täglich wird Gottes Name entweiht. Ist hier überhaupt von einer Exilierung die Rede? Die Ausdrücke sprechen viel eher für eine Niederwerfung und Knechtung im eigenen Lande vgl. auch Threni 5, 6. 52, 1 war unmittelbar die Stadt Jerusalem angeredet, wird man nicht das פֹּה v. 5 dann auf diese zurückbeziehen müssen? Aber, sagt man, nach der Rückkehr hätte doch nicht

einfach jene dritte und grösste Katastrophe verschwiegen werden können. Dem ist indes entgegenzuhalten, dass man mit jener Rückkehr eines Teiles der Exulanten das Exil selbst noch nicht als beendet ansah, dass dies deswegen als eine abgeschlossene geschichtliche Periode hier gar nicht erwähnt werden konnte. Haggai und Sacharja ignorieren deswegen jene Rückkehr bekanntlich ganz vgl. Sach. 1, 12, 16; 2, 10. Und Deuterosacharja 10, 10 wie Jes. 27, 13 nennen auch nur Ägypten und Assur als Orte der Diaspora vgl. Micha 7, 12. Ich glaube also, dass man jene Stelle nur infolge eines falschen geschichtlichen Schemas, das man sich gemacht hat, immer gleich auf Babel deutet und dekretiert: es kann sich auf nichts anderes beziehen. Die Deutung auf eine neuerliche, nachexilische Kalamität in Jerusalem ist mindestens ebenso berechtigt.

Es ist nun aber zunächst die Gegenfrage zu thun: existiert ein sicherer Hinweis, dass das Buch nicht in Babel geschrieben? Auch die Vertreter dieser Ansicht wissen sich mit Sicherheit nur auf eine Stelle zu stützen, auf 52, 11. Das מִשָּׁם hier kann sich natürlich nur auf Babel beziehen, ist dann aber ein Beweis dafür, dass der Verfasser nicht dort war. Wir selbst zweifeln keinen Augenblick daran, dass dies die richtige Deutung, dass wir hier eine genaue Parallele zu Sach. 2, 10 haben: das Gros des Volkes, welches noch in Babylon weilt, wird aufgefordert, nach Jerusalem zu kommen.[1]) Anderseits muss ich allerdings zugeben, dass dieser Beweis nur zwingend ist für die, die das פֹּה in v. 5 nicht auf Babel deuten, während man sonst die Möglichkeit zugeben muss, dass das מִשָּׁם an diesem פֹּה orientiert ist. Wir müssen daher versuchen, uns noch nach anderen Argumenten umzusehen.

b) Wir beginnen mit dem, was schon Künen und später besonders Cornill behauptet, dass der Standort des Verfassers von c. 49—55 überall Jerusalem ist, nicht Babel. 49, 12 wird die Hoffnung einer Sammlung des ganzen Volkes ausgesprochen, die einen kommen von fernher, die anderen von Norden u. s. w., wohin? natürlich nicht nach Babel, sondern nach Jerusalem. Das hätte dann aber doch wenigstens dies erste Mal irgendwie aus-

[1]) In v. b werden, wenn ich recht sehe, speziell die Leviten angeredet, deren Fehlen auch in Ps. 68 auffällt. Vgl. überhaupt p. 8 f.

drücklich angedeutet werden müssen, wenn der Verfasser in Babylon schrieb. Denn v. 12 schildert nicht ein Ereignis, welches nach v. 8—11 eintritt, sondern will, wie das הִנֵּה zeigt, diese nur ausführen. Dasselbe gilt nun von dem ganzen Reste des Kapitels. V. 14—23 spricht Zion, all seine Söhne sieht es zu sich kommen. V. 26 hören wir aber doch wieder von Bedrängern, da können wir uns doch nicht plötzlich in Babylon befinden. In v. 17 endlich ist vorausgesetzt, dass sich Zerstörer innerhalb Jerusalems befinden; passt das in die Zeit des Falles Babels? C. 50—52 verschwindet dies nun vollends aus dem Gesichtskreise. Schon Künen macht darauf aufmerksam, dass 50, 1—3 in keiner Beziehung steht zu der grossen Frage, die vor 538 alle Gemüter bewegte. Jede Spur von Gefangenschaft und gehoffter Erlösung wird vermisst, denn 51, 11, welches von einer Rückkehr Exilierter spricht, nennt Babel nicht und scheint der Verfasser selbst in Jerusalem zu stehen (vgl. בָּאוּ). Die Feinde in diesen Kapiteln sind nicht mehr bestimmte, sondern die Menschen im allgemeinen 51, 7, 12, 23, auch das מֵעִיק 51, 13 ist allgemein. Unter den Plagen, die Zion getroffen, 51, 19 f. fehlt merkwürdigerweise gerade die Exilierung, v. 23 desgleichen; statt dessen wird v. 17—20 über die dünne Bevölkerung geklagt. Über c. 52 haben wir schon in a) gehandelt; wenn je, so sollte man meinen, müsse hier dem Volke verkündet werden, dass es nun aus der Gefangenschaft befreit werden solle v. 1 ff. Jahwes Rückkehr nach Zion erwartet man v. 8, aber die Bewohnerschaft selbst ist schon da v. 1—6; die Späher stehen schon auf den Zinnen; nur hofft man auf die Rückkehr des grossen in Babel zurückgebliebenen Teiles v. 11 ff. Dass in 52, 13—53, 12 jegliche Spur dessen fehlt, dass der historische Hintergrund das Exil sei, ist unzweifelhaft.

54, 1 ff. befinden wir uns wieder in Jerusalem, v. 7 und 8 sollten, so müssen wir annehmen, von der Heimführung aus Babel reden, wenn dieselbe nicht schon teilweise vollzogen wäre. V. 11 ff. handelt es sich um den Aufbau der Stadt, aber doch nicht den konkreten Aufbau, wie ihn die Exilierten erhoffen mussten, sondern um Verklärung der schon stehenden Stadt. Auch hier sind v. 14—17 die Feinde wieder alles andere eher als die babylonischen Zwingherren. So verständlich die Mahnung 55, 1 f. an

solche ist, die wieder im eigenen Lande waren und dort durch die Sorgen des täglichen Daseins bald von der Sorge um geistig-religiöse Nahrung abgelenkt wurden vgl. Hag. 1, 4 f.; Threni 5, 4 ff., so wenig hat sie wieder mit der einen grossen Sorge zu thun, die vor 538 aller Sinnen und Gedanken in Anspruch nehmen musste. Cheyne meint p. 301, gerade hier leuchte die Örtlichkeit des Schreibers durch, v. 2 würde er gewiss nicht in der ersten Zeit zu einer nachexilischen Gemeinde in Jerusalem gesagt haben. Warum nicht schon damals, und warum nicht vollends 20—30 Jahre nach der Heimkehr? Dass 55, 3—5 besser auf ein solches Volk passen, welches schon wieder daheim, als auf ein solches, welches noch fern im Exil schmachtete, wird uns zugegeben werden, dass v. 6–11 vollends zu jenem gut passen, desgleichen; wie aber steht es mit v. 12 und 13?

55, 12 f. ist die einzige Stelle (neben dem falsch gedeuteten 52, 5), die zunächst darauf führen könnte, dass wir uns wirklich noch innerhalb der Zeit vor der ersten Rückkehr der Exulanten befinden und diese ihnen hier erst verkündet wird. Indessen zunächst könnten wir ja sagen: es ist geradeso eine Anrede an die in Babylon Zurückgebliebenen wie 52, 11 f. (so z. B. Künen). Doch dagegen spricht, dass v. 9 mit „ihr“ offenbar die Umgebung des Verfassers angeredet war, weswegen nun in v. 12 hätte zum Ausdruck kommen müssen, dass ein Wechsel in der Anrede vorliege. Um so näher aber liegt die Vermutung, dass wir es mit einem Citat aus der Zeit des Exils zu thun haben. Vers 11 hat gesagt, das Wort Gottes soll nicht leer zurückkommen, es habe denn gethan, was Gott am Herzen lag, und ausgeführt, wozu er es gesandt. Welches Wort Jahwes? Man deutet es gewöhnlich ganz allgemein = die Worte, Verheissungen Jahwes. Nein, hier hat es einen speziellen Inhalt „in Freuden sollt ihr ausziehen und in Frieden geleitet werden“ u. s. w. Dass das כִּי = ὅτι zur Einführung eines derartigen Citats auch sonst von Deuterojesaja gebraucht wird, sehen wir ja ganz evident 45, 23, da haben wir sogar auch das לֹא יָשׁוּב vorher. Wir haben also 55, 12, 13 noch einmal ein Wort Deuterojesajas aus seiner babylonischen Wirksamkeit vor uns vgl. 48, 20 f. Bei der ersten Heimkehr hat es sich nicht so verwirklicht, aber erfüllen wird es sich doch. Es

steht hier wie ein Siegel am Schlusse des Ganzen, mit c. 56 beginnt ein neuer Teil vgl. 62, 10 ff. (c. 40—62 bilden Ein in 3 Teilen kunstvoll angelegtes Werk).

Nach dieser kurzen Übersicht halte ich es für vollständig erwiesen, dass der Standort, den der Prophet einnimmt, sich nie in Babylon, sondern stets in Jerusalem befindet. Und das wird um so auffälliger, weil wir, je näher die thatsächliche Erlösung aus Babel kam, um so mehr konkrete Hinweise auf die Eroberung dieser Stadt, das Edikt des Cyrus u. s. w. erwarten müssten, wie wir thatsächlich solche Verheissungen Jes. 13; 14; 21, 1—10; Jer. 50 finden. Ist damit nicht die Entstehung der Kapitel in Jerusalem bewiesen? Zwingend nicht; es bleibt die Ausflucht, der Prophet hätte sich im Geiste dorthin versetzt. Ich will nichts gegen die sagen, die überall mit einer solchen Möglichkeit Ernst machen, an der an und für sich auch wir nicht zweifeln. Aber wir halten dafür, dass dann entweder im Texte eine solche Hineinversetzung in die Zukunft irgendwie muss vorbereitet oder dass dieselbe durch irgend ein Zeugnis der Tradition muss gestützt sein. Beides aber fällt hier vollständig fort. Um so mehr aber muss ich meine Verwunderung aussprechen, wenn Männer wie Duhm und Cheyne hier in einen Fehler zurückfallen, der bei Hengstenberg u. a., die da meinten, Jesaja hätte sich in vielen Kapiteln des Buches in die Zeit des babylonischen Exils hineinversetzt, von ihnen gewiss scharf kritisiert, wenn nicht belächelt wird. Und doch hätten wir hier 6 Kapitel hindurch ganz dasselbe. Dass betreffs dieser binnen kurzem die Ansicht, die Künen angebahnt, Cornill, neuerdings auch Kittel expliziert und wir soeben begründet haben, zu allgemeiner Geltung kommen wird, davon sind wir überzeugt.[1])

c) Nun aber, wie steht es mit c. 40—48? Dass hier, falls die Kapitel überhaupt erst in Jerusalem zu dem jetzigen Bestande sollten zusammengestellt sein, dieser Standort des Verfassers viel weniger zum Ausdruck kann gekommen sein, vielmehr ein verschwommener sein wird, geht schon aus unserer Er-

[1]) Erst nachträglich sehe ich, dass zu einem ganz ähnlichen Resultate auch Kosters, Theol. Tijdschrift 1896 p. 580 ff. gelangt. Nur spricht er mit ganz unzureichenden Gründen c. 49—55 dem Deuterojesaja überhaupt ab.

örterung unter 2) und 3) hervor. Wir fanden, dass ein grosser Teil in jenen Worte sind, die der Verfasser einst schon in Babylon geschrieben. Um so bedeutungsvoller fallen dann aber einige wenige Indizien für jerusalemische Entstehung der jetzigen Komposition ins Gewicht. Anderseits können wir nach der soeben unternommenen Untersuchung über c. 49—55 sofort mit einem gewissen Präjudiz für jerusalemische Abfassung auch an die c. 40—48 herantreten, da kein irgendwie tiefgreifender Ab- oder Einschnitt hinter c. 48 eintritt. 48, 22 ist ja sicher Zuthat des Redaktors von 40—66. 48, 20f. verraten zwar das Ende eines Buchteils, aber auch nicht mehr, wie 55, 12f.; 62, 10ff. zeigen. Vollends wäre ein enger Zusammenhang erwiesen, wenn sich unsere Vermutung bestätigen sollte, dass einmal 48, 16 und 49, 1 in Verbindung gestanden.

Wir beginnen die Untersuchung mit dem letzten Kapitel 48. Dass der Standort des Verfassers, hier nie deutlich der babylonische ist, wohl aber sehr gut der jerusalemische sein kann, muss zugegeben werden. V. 1 und 2 setzen die nachexilische Gemeinde voraus; dass die Weissagungen über Cyrus in v. 3—5 als längst erfüllt betrachtet werden, haben wir unter 2) gesehen. Auf das Exil wird v. 10 wie auf einen Läuterungsofen zurückgeblickt; jetzt ruht nach v. 9 der Zorn Gottes schon wieder auf dem Volk. V. 16 steht ebenso die Gegenwart des Schreibers in Gegensatz zu der Zeit der Siegeszüge des Cyrus. V. 19 passt jedenfalls auch viel besser nach Jerusalem. Wer an der nachexilischen Entstehung des Kapitels als eines Ganzen zweifeln sollte, der sehe sich die gewaltsamen Streichungen an, zu denen Duhm von seiner Voraussetzung exilischer Entstehung aus gezwungen ist. V. 20f. kann natürlich zunächst ein Spruch aus der babylonischen Wirksamkeit, in der jetzigen Schrift aber geradeso wie 52, 11 Anrede an die dort Zurückgebliebenen sein.

Vom letzten Kapitel gehen wir zum ersten, c. 40 über, das allerdings meistens merkwürdig missverstanden ist. Es soll die Einleitung bilden zu der Ankündigung der Befreiung aus Babel. Thatsächlich wird hier das Exil mit keinem Worte erwähnt. Die צָבָא v. 2, die zu Ende ist, ist einfach die Knechtung, der Frondienst (Iob 7, 1), gerade so gut, wenn nicht noch viel eher der in

der Heimat, als der im Exil vgl. Threni 5, 5, 8. Jerusalem, die Städte Judas werden angeredet v. 2, 9; nicht wird ihnen gesagt, dass ihre Söhne wieder zu ihnen kommen, sondern, dass Jahwe zu ihnen kommt v. 9. Es ist vollständig dieselbe Hoffnung, die uns Sach. 1, 16; 2, 14 entgegentritt. Seinem Kommen nach Zion soll in der Wüste ein Weg gebahnt werden v. 3 ff. Man deutet die Verse freilich gewöhnlich auf die syrische Wüste: Gott kommt durch sie zu seinem Volke nach Babel, um es dann durch dieselbe wieder nach Jerusalem zurückzuführen. So müsste man dann mit Delitzsch v. 3 verstehen. Dabei hat man doch den besten Kommentar zu dieser Stelle Ps. 68, 5: es handelt sich um Vorbereitung auf die Parusie Jahwes, der bei der Zerstörung Jerusalems die Stadt verlassen und der nun durch die Wüste Juda von Seir zu seinem Tempel kommen soll, Lohn und Vergeltung mit sich bringend v. 10. Dann wird er auch die Leitung seines Volkes als guter Hirte wieder übernehmen. V. 11 vgl. Ez. 34, 31; Ps. 23, 1 ff.; 79, 13 etc. Auch v. 23 f. eignen sich viel besser für die Ankündigung jenes grossen allgemeinen Gerichts, als die der speziellen Zurückführung aus Babel.

Wir sind zufrieden, wenn man uns zugibt, dass c. 40 auch auf die endliche Parusie Jahwes nach Jerusalem bezogen werden kann, dass besonders v. 9 mehr für Aufenthalt des Volkes in Jerusalem als in Babel spricht und dass kein einziger Punkt mit Sicherheit auf die Zurückführung aus dem babylonischen Exil hindeutet, was man doch fast bestimmt erwarten würde, wenn die Ankündigung dieser der Zweck der ganzen Schrift wäre. In den eingeschlossenen Kapiteln 41—47 nun sind die Hinweise auf den Standort des Verfassers sehr gering.

41, 9 lässt die Bezeichnung קְצוֹת הָאָרֶץ für Babylon, woher Abraham berufen, jedenfalls eher an Jerusalem als an Babylon selbst als Standort des Propheten denken. Ich glaube indes, dass sich v. 9 überhaupt nicht auf die Berufung Abrahams, sondern auf die Rettung Israels selbst aus dem Exile bezieht vgl. הֶחֱזַקְתִּיךָ und Psalm 61, 3. Dann aber liegt die erste Rückkehr sicher schon hinter dem Verfasser. V. 11 f. lassen eher an Feinde im Lande denken als an die babylonischen Zwingherren vgl. אַנְשֵׁי מִלְחַמְתֶּךָ. V. 14—16 passen besser zu der allgemeinen

eschatologischen Hoffnung. 42, 10—13 spricht die Erwähnung von Kedar eher für Aufenthalt in Jerusalem als in Babylon vgl. 60, 7, v. 22—25 führt weit eher auf Zustände im eigenen Lande vgl. Threni 5, 5, 9, besonders auch das מִלְחָמָה v. 25. Diese Verse haben mehrfach schon Zweifel an der babylonischen Herkunft wachgerufen. Nach 43, 12 scheint die Rettung schon hinter dem Propheten zu liegen. V. 23 ff. passen wenigstens besser in die Zeit nach der Rückkehr, wo das Nichtopfern vorwurfsvoll erwähnt werden konnte, als in die exilische, wo die Möglichkeit des Opferns einfach ausgeschlossen war. V. 28 fehlt wieder der Hinweis auf Gefangenschaft in Babel, und die שָׂרֵי קֹדֶשׁ können sich schwerlich auf Zedekia und die deportierten Beamten und Priester beziehen. 44, 1—5 handeln allgemein von einer Beseligung des Volkes, nicht von einer Zurückführung. 44, 22 ist die Erlösung vielleicht vollbrachte Thatsache. 45, 14—17 wird als kommend nicht die Zurückführung, sondern die wunderbare Vermehrung und Bereicherung Israels aus den anderen Völkern wie die Weltherrschaft Jahwes verkündet; hier müsste doch wohl statt Ägypten und Äthiopien in erster Linie Babylon genannt sein, wenn der Verfasser noch im Exile wäre. 45, 19 wird mit dem Ausdruck „Land der Finsternis“ schon auf das Exil zurückgeblickt. 45, 20 setzt das „die Entronnenen der Völker“ voraus, dass das babylonische Weltreich zerstört ist. 46, 4 liegt Babylons Zerstörung hinter dem Verfasser (עָשִׂיתִי); v. 12 f. spricht eher für den Aufenthalt in Jerusalem.

Ein wirklich zwingender Beweis liegt, wenn nicht in 41, 9; 45, 19 f., in keiner dieser Stellen; immerhin machen sie zusammengenommen von vornherein nachexilische Ausarbeitung der Kapitel in Jerusalem wahrscheinlicher. Was aber evident erst dieselbe beweist, ist das unter 2) und 3) Dargelegte, dass in diesen Kapiteln überall die Weissagungen über Cyrus, Babel, die Heimkehr u. s. w. als erfüllte, der Vergangenheit, einer schon abgeschlossenen Periode angehörige vorausgesetzt und citiert werden. Wer uns dort zugestimmt, wird uns auch hier seine Zustimmung nicht versagen. Gerade das einzige Moment also, mit dem man sonst die Entstehung von c. 40—48 als eines babylonischen Buches darthun zu können meint, beweist, wenn man es schärfer ins

Auge fasst, das Gegenteil. Denn einen anderen positiven Anhalt dafür, dass der Verfasser die Kapitel, wie sie uns jetzt vorliegen, in Babylon geschrieben, kann man nicht erbringen. Dass wir trotzdem mit Cornill und allen anderen bisherigen Forschern annehmen, dass ein grosser Teil des Inhalts von c. 40—48 schon einmal in Babylon geschrieben, sei nochmals betont. Sie sind aber in Jerusalem zu einem besonderen neuen Zwecke nochmals verarbeitet. Damit wird dann plötzlich auch erklärlich, dass schon diesen Kapiteln engstens ein Ebed-Jahwelied 42, 1ff. eingearbeitet ist, was Cornill nicht zu erklären vermag.

d) Können wir nun die Entstehungszeit des Buches 40—55 nicht noch etwas näher bestimmen? Sicher wird uns das erst am Schlusse von § 3 möglich sein. Aber fünf Punkte sind schon hier ins Auge zu fassen. α) Unter dem unmittelbaren Eindruck der Heimkehr (so Kittel bezüglich c. 49—55) scheint das Buch ebensowenig geschrieben sein zu können wie unmittelbar nach dem Freiheitsedikt (so Seinecke bezüglich des ganzen). Denn sein Zweck ist Trösten, was damals kaum nötig war. Es scheint aber auch sogleich so, als ob wir nicht die einfache Enttäuschung, die sich bald nach der Rückkehr einstellte, als den dunklen Hintergrund zu denken haben, sondern ganz bestimmte neue Kalamitäten des Volkes, einen Krieg, in dem Juda unterlegen und aus dem es dezimiert und geknechtet hervorgegangen vgl. 40, 2; 41, 12; 42, 25; 43, 28; 48, 9; 49, 17, 25f.; 50, 1, 7, 13, 19f.; 52, 1, 3, 5; 54, 7, 9, 11, 14, 16f. (58, 12; 60, 10, 18; 61, 4; 62, 6ff.). β) Mit dem Tempelbau beschäftigt sich Deuterojesaja eigentlich überhaupt nicht (44, 28b scheint Glosse zu sein; 56, 5, 7; 60, 7f., 13 setzen das Bestehen des Tempels schon voraus; derselbe aber harrt noch seiner Verherrlichung). Nun will es uns bedünken, er hätte in diesem Punkte nicht hinter einem Haggai und Sacharja zurückstehen dürfen, sondern auch seinerseits die Heimgekehrten zum Tempelbau ermahnen müssen, falls er dies Buch vor 521—16 geschrieben. γ) Von der messianischen Hoffnung, wie sie sich bei Jesaia, Micha, Jeremia, bei Ezechiel, Haggai und Sacharja gestaltet, finden wir bei Deuterojesaja nichts. Ihre Form ist bei ihm eine andere (über 55, 4 f. vgl. § 3). Es ist das schon oft aufgefallen. Und so sehr es gegen babylonische Entstehung des Buches spricht,

so wahrscheinlich wird hierdurch, dass dasselbe erst hinter das Scheitern der ganzen Erwartung, also in die Jahre 515—500 fällt. Umgekehrt müsste es in höchstem Grade Verwunderung erregen, dass sich keinerlei wirkliche Beeinflussung seitens des deuterojesajanischen Buches bei Haggai und Sacharja nachweisen lässt, wenn jenes wirklich kurz vor diesen geschrieben. δ) Die Bezeichnung der eigenen babylonischen Weissagungen als מֵאָז und מִקֶּדֶם ergangener seitens des Propheten zwingt uns, so weit wie irgend möglich in der Zeit hinunterzugehen, wo ihm selbst die babylonische Periode schon als eine weit entfernte erscheinen konnte. Ist er etwa 545 als Prophet aufgetreten, so werden wir uns wohl diese seine (zweite) Schrift als mindestens 30 Jahre von jener Periode entfernt zu denken haben; er ist inzwischen ein alter Mann geworden. In diesem Falle liegt nach hebräischem Sprachgebrauch in jenen Bezeichnungen keine Übertreibung mehr vor vgl. 2 Sam. 15, 34; Iob. 29, 2, auch Jes. 16, 13; 42, 14 etc. Er stand nun thatsächlich in einer ganz anderen Ära der Geschichte. ε) Schliesslich sei noch ein Punkt erwähnt, der schon oft zu denken gegeben, und nun plötzlich eine überraschende Erklärung findet, die Anonymität des Verfassers. Dass er, einer der grössten Propheten, namenlos geschrieben und unbekannt geblieben, hat schon häufig Verwunderung erregt, zumal die weit weniger bedeutenden Haggai und Sacharja wieder ihre Namen an die Spitze der Schriften stellen, überhaupt viel stärker persönlich in denselben hervortreten. Das Trostbuch ist eben erst nach ihnen komponiert, in der Ära, da eine förmliche Verfolgung über die Propheten hereingebrochen, da die anonyme prophetische Schriftstellerei allgemein geworden. Vgl. III § 6.

Mit diesem allgemeinen Resultate: das Buch fällt hinter 515, müssen wir uns vorerst begnügen und sehen, ob die weitere Untersuchung in § 3 uns noch konkreteres Material zur Zeitbestimmung an die Hand gibt.

e) Zum Schlusse haben wir noch zu fragen: welches ist der eigentliche Zweck der Schrift? Sie will trösten, das ist nach 40, 1 ff. und ihrem ganzen Ton evident vgl. 40, 29 f.; 41, 10 f., 14 f.; 43, 1 ff.; 44, 2; 50, 1 ff.; 51, 12; 52, 1 ff., 7 ff.; 54, 1 ff., 7,

8, 10 f.; 55, 2, 7 etc. Worüber will sie trösten? Das genau festzustellen, ist gerade, wie wir soeben sahen, sehr schwer, jedenfalls nicht darüber, dass Israel lange fern von der Heimat in der Gefangenschaft geschmachtet. Eher kann man sagen, es will deswegen trösten, weil Juda an seinem weltgeschichtlichen Beruf, an der göttlichen Erwählung verzweifelt ist, darüber, dass es mächtige Feinde auf allen Seiten hat, darüber, dass Zion entleert, entvölkert, verachtet, das Volk noch in der Welt zerstreut ist.[1]) Ob wir noch ein ganz besonderes Unglück, das den Knecht Gottes betroffen, hinzunehmen müssen, wird § 3 lehren; jedenfalls legt der grosse Raum, den in den ersten Kapiteln der Hinweis auf erfüllte Weissagungen einnimmt, die Vermutung nahe, die Verzweiflung des Volkes rühre gerade daher, dass sich gewisse Weissagungen nicht erfüllt haben. Aber die Fakta, um die es sich nun als um neue handelt, muss man vor allem gerade da suchen, wo nicht mehr citiert wird, also weniger in c. 41—48 als in c. 40, 49—55. In jenen werden mehr die Grundlagen zum folgenden gelegt, die Gewissheit begründet.

Und womit will die Schrift trösten? Nicht mit Ankündigung einer Heimkehr aus dem Exil in Babylon, vielmehr, wenn ich recht sehe, mit folgenden vier Gedanken: *α*) Jahwe ist der eine lebendige Gott, die Götter der anderen Völker sind ein Nichts, daher auch diese Völker selbst. Das beweist der Prophet erstens damit, dass Jahwe das All ins Dasein gerufen 40, 12 ff.; 42, 5; 45, 7, 12; 48, 13, zweitens damit, dass dieser allein der Zukunft mächtig ist, alle seine Weissagungen betreffs des Cyrus und Babels sind eingetroffen. Infolgedessen muss sich stets seine עֵצָה 44, 26; 46, 10, sein חֵפֶץ 42, 21; 46, 10; 48, 14; 53, 10, sein דָּבָר 40, 8; 45, 23; 55, 11 erfüllen und werden nun auch die neuen Ankündigungen des Buches eintreffen, nämlich *β*). Dieser Gott wird nun binnen kurzem selbst zu seinem Volke, welches er sich mit der Rettung aus dem Exil zum Knechte erkoren, kommen 40, 3 ff., 9—11; 42, 13; 46, 13; 51, 5, 9; 52, 7—10; 54, 10 f. *γ*) Dann wird Israel aus allen Himmelsrichtungen und Völkern gesammelt werden,

---

[1]) Trotz seiner falschen Prämissen hat das Richtige schon empfunden Seinecke p. VI.

so dass es überaus zahlreich, beglückt und beseligt sein wird. Die in Babylon Zurückgebliebenen, auf die es dem Verfasser vor allem ankommt, werden unmittelbar schon durch Zuruf der einstigen Verheissung zur Heimkehr aufgefordert 40, 11; 41, 17 ff.; 42, 16; 43, 5 f., 20; 45, 18 ff.; 49, 9—12, 20 f.; 51, 3, 14; 52, 1 ff., 11 f.; 54, 1—4, 11 f.; 55, 12 f. δ) Dann werden aber auch die Völker ins Gottesreich eingehen und Israel unterthan sein 45, 14—16, 23; 49, 23; 55, 4.

Das sind die Hauptgedanken, mit denen Deuterojesaja sein Volk tröstet. Sie verdienen die Bezeichnung „neu" nur in relativem Sinne; in der Hauptsache waren sie z. B. auch von Ezechiel und später von Sacharja verkündet. Als neu werden sie einerseits bezeichnet, insofern sie den alten Cyrusweissagungen etc. gegenübergestellt werden, neu waren sie anderseits aber auch thatsächlich, insofern sie trotz einer vorausgegangenen Katastrophe, die scheinbar alle Verheissungen völlig vernichtet hatte, aufrecht erhalten wurden. Nur einen Punkt haben wir auch hier wieder unberücksichtigt gelassen, und das ist gerade das absolut Neue in Deuterojesajas Prophetie (vgl. 42, 9; 52, 15, auch Jer. 31, 22), nämlich alles das, was sich um die Person des Ebed Jahwe dreht. Inwieweit nun gerade das, was über ihn gesagt wird, neu, unerhört war und dazu dienen konnte, das Volk zu trösten, wird uns § 3 lehren.

[Exkurs: Hier sei wenigstens anmerkungsweise darauf hingewiesen, dass nach dem Erörterten die zwingendsten Gründe Duhms und Cheynes, dem Verfasser von c. 40—55 die c. 56—62 abzusprechen, einfach dahinfallen. Denn für diese ist eben das Bestimmende, dass die vorausgesetzten Verhältnisse und stellenweise auch die Sprache die der nachexilischen Gemeinde sind im Unterschied von dem „babylonischen" Deuterojesaja. Was dann für jene Trennung noch übrig bleibt, sind sehr fragwürdige ästhetisch-theologische Urteile, denen gegenüber die auffallende Verwandtschaft der Sprache und des Geistes schwer ins Gewicht fällt. Dass diese Kapitel, mindestens 57, 13 b—58, 14; 60—62 sich als die natürliche Fortsetzung des soeben konstatierten Gedankenganges von c. 40—55 ergeben, ist klar; jene enthalten dieselben Hauptgedanken, nur stellenweise, je mehr man sich dem Schlusse

nähert, noch gesteigert. Dagegen ist zuzugeben, dass 56, 1—57, 13; 59, 1—21 tritojesajanisch klingen; dass 59, 16 von Deuterojesaja herrühre, erscheint sogar ausgeschlossen vgl. 53, 12. Ob 61, 1—3 auch noch zu den Ebedjahweliedern zu zählen, wird Gegenstand künftiger Untersuchung sein müssen. In diesem Teile 56—62 würde nun auch deutlich gesagt werden, dass die Mauern Jerusalems von neuem eingerissen 60, 10; 61, 4; 62, 6, dass der Tempel zwar steht, aber seiner Herrlichkeit beraubt ist und erst verherrlicht werden muss (56, 5, 7; 57, 13;) 58, 2; 60, 7 ff.; 62, 9. Indes, lassen wir diese Kapitel beiseite, wir wollen, wie in der Einleitung zum Kapitel gesagt, in dieser Abhandlung möglichst sicher gehen, während jene der Forschung noch Probleme darbieten, die eine ganz spezielle Erörterung verlangen.]

## § 3. Die Persönlichkeit des Gottesknechtes in Jesaja 40—55.

Wir treten an die letzte und schwierigste Frage heran: wer ist der Knecht Gottes in den Ebedjahweliedern und in dem Buche, soweit der Ausdruck nicht auf das Volk zielt? Hat unsere bisherige Untersuchung das richtige Ergebnis erzielt, so kann es nur eine Antwort auf diese Frage geben. Und ich lege besonderen Wert darauf, dass sich unser Resultat, welches auf den ersten Blick manchen geradezu phantastisch, anderen wieder, die bisher immer ihre Gedanken in den Fernen der Spekulation haben schweifen lassen, zu trivial erscheinen wird, sich aus einer ganz nüchternen historisch-kritischen Untersuchung des Buches als fast selbstverständlich ergibt. Wir haben es absichtlich verschmäht von einem Räsonnement über die „Ebedjahweidee“ auszugehen und von ihr aus mittels einer mehr oder minder gezwungenen Exegese der Lieder dem Deuterojesaja eine einheitliche Idee aufzuzwingen, die er nie gehabt haben kann. Natürlich werden wir nun erst an diesen Liedern im einzelnen unsere Folgerung zu erproben haben, aber, treffen die drei Prämissen zu: die Lieder handeln von einem bestimmten Individuum unter den Zeitgenossen des Sängers, die Lieder sind von Deuterojesaja selbst gedichtet, das Buch Deuterojesajas ist etwa 3 Jahrzehnte nach der Heim-

kehr komponiert, dann kann es nur eine Schlussfolgerung geben: der individuelle Ebed Jahwe im Buche Deuterojesajas ist Serubbabel, der Zeitgenosse des Propheten.[1])

Dass wir hier zunächst noch einmal alle die Ansichten vorführen, die hinsichtlich jener rätselhaften, geheimnisvollen Persönlichkeit vorgetragen, über die gelehrte und ungelehrte Juden und Christen seit den Tagen des Kämmerers aus dem Mohrenlande und noch früher sich den Kopf zerbrochen, ist nicht nötig. Man findet sie in jedem Kommentare, und einer hat die Ansicht des andern in ein genügendes Licht gestellt und widerlegt. Von vornherein abzuweisen ist die Ansicht, der Knecht Gottes sei auch in den Liedern Israel, oder der Kern Israels, das ideale Israel oder der Prophetenstand. Das war das Richtige an der altkirchlichen Deutung, dass sie zähe daran festhielt, es handle sich hier um eine Persönlichkeit. Wenn nicht in den drei Liedern 49, 1—6 (vgl. bes. v. 2, 5 f.); 50, 4—9 (vgl. bes. v. 4, 6); 52, 13—53, 12 (vgl. bes. 53, 1, 2, 5, 9) von einem ganz bestimmten Individuum gehandelt wird, das einen Beruf am Volke gehabt, das gelitten hat und zur Zeit der letzten Dichtung bereits gestorben ist, dann gibt es für mich überhaupt keine klare Rede mehr. 42, 1—4 tritt der Zwang zu individueller Fassung nicht so unmittelbar hervor; da aber Deuterojesaja selbst es schon individuell gedeutet (v. 6) und da es engstens mit 49, 1—6 verwandt ist, so werden auch wir dasselbe individuell zu verstehen haben. Wer übrigens noch eines Beweises dafür bedarf, dass der Ebed der Lieder nur ein bestimmtes Individuum sein kann, den verweisen wir, abgesehen von Duhms Kommentar, auf die ausführliche Darlegung von Ley (Historische Erklärung des 2. Teils des Jesaja p. 70—119), der z. B. auch Driver-Rothstein, Einleitung p. 269 zugestimmt.

Wo haben wir nun aber diese Persönlichkeit zu suchen? Da 49, 1 ff. und 50, 4 ff. offenbar Gegenwart, 53, 2—9a offenbar

---

[1]) Aufmerksam will ich indes darauf machen, dass dies Resultat auch für die annehmbar bleibt, die etwa jenen dritten Punkt verwerfen und trotz § 2 c. 40—48 ausser 42, 1—7 in Bausch und Bogen für babylonisch halten sollten wie Künen, Cornill, Kittel.

Vergangenheit, nicht Zukunft schildern, woran einfach nichts zu drehen und zu deuteln ist, so ist die abstrakt-messianische Auslegung ausgeschlossen. Die Behauptung von Delitzsch (Messian. Weiss. p. 143), 53, 1—9 rede das Israel der Endzeit, ist ein Machtwort, dessen Begründung man vergeblich sucht, gegen das aber der ganze Kontext protestiert 52, 12; 54, 1. Die Methode, mittels derer neuerdings noch Ley p. 121 f., 124 dem Texte 53, 1—9 von 52, 10—13; 53, 10—12 aus die Erklärung auf die Zukunft zu oktroyieren sucht, verdient keine Widerlegung.[1]) Und dasselbe gilt von der Annahme Laues, in Jes. 53 sei ein ursprünglicher Krankheitspsalm erst im Sinne der Opferidee messianisch überarbeitet p. 11 ff.; 69. Unter den bis jetzt vorgetragenen Auslegungen kommen ernstlich nur zwei in Betracht. Die erste ist diese: es handelt sich um einen Märtyrer, der vor Deuterojesaja gelebt; die Lieder singen von einem grossen Propheten, der an Israel gearbeitet hat und für dasselbe gestorben ist, sei es, dass wir an einen unbekannten exilischen Propheten, sei es, dass wir an eine idealisierende und ausmalende Schilderung des Lebens und Leidens Jeremias zu denken hätten. Diese Ansicht (Ewald, Cheyne, Smend u. a.) ist thatsächlich diskutierbar. Sie enthält ein richtiges Moment, nämlich dies, dass wirklich die Schilderung des Ebed, besonders in c. 49 und 50, von dem Lebensbilde Jeremias einige Farben entlehnt hat. Die verwandten Züge zwischen beiden sind schon oft aufgezählt, und dürfen wir wohl auf die Kommentare verweisen, indes ebenso in Bezug auf die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die dieser Deutung im einzelnen entgegentreten. Dass Jeremia überhaupt nicht den Märtyrertod gestorben, ist mindestens wahrscheinlich, und dass das Israel des Exils nicht auf den Gedanken gekommen, um seinetwillen würde ihm verziehen, wissen wir aus Ezechiel.

[1]) Ley hat allerdings der richtigen Deutung sehr nahe gestanden, sich aber den Weg zu ihr verschlossen, weil er sich ein Bild von Serubbabel zurechtkonstruiert hat, das wie eine Karikatur des wirklichen erscheint p. 103 f., 106 ff. Ja, er meint nun sogar, dass sich Deuterojesajas Messiasidee gerade im Gegensatze zu Serubbabel entwickelt habe. Ebenso ist das einzig Richtige und Erfreuliche an der Laueschen Schrift dies, dass auch er mit Energie zu der Deutung des Ebed auf den Messias zurücklenkt, den freilich auch er nur in der Idee sucht.

Eine noch ansprechendere Variation jener Ansicht ist neuerdings von Kittel (Jesaja p. 462) vorgetragen: „Einer der Leiter der exilischen Gemeinde, ein Nachfolger und Geistesgenosse Jeremias, ein Mann wie nachher Serubbabel (!) und später Nehemia, der den Verheissungen gemäss die Erlösung des gefangenen Volkes erhoffte und auf seine Befreiung hinarbeitete, wird vom eigenen Volke verkannt und preisgegeben, von der heidnischen Obrigkeit in Babel misshandelt und zuletzt hingerichtet.“ Thatsächlich hat unserer Auffassung noch nie jemand so nahe gestanden wie Kittel; unsere Beurteilung der Lieder ist im Prinzip sogar vollständig identisch. Wenn er unmittelbar an unserem Resultate vorübergeht, so geschieht das nur, weil seine Ansicht von der Komposition des Buches nach unserem Dafürhalten falsch ist. Nun aber, wo im Exile wäre ein solch prophetischer Märtyrer zu finden, von dem sonst alles schweigt? Hätte derselbe hier gelebt, so müsste der Gedanke an ihn bei Deuterojesaja gerade in den sicher ältesten, den Cyrus- und Babelweissagungen sich finden. Indes nicht der Ebed ist es, durch den und um dessen willen die Erlösung aus Babel stattfindet, sondern Cyrus, und dieser muss so handeln um des erwählten Volkes willen. Anderseits führt gerade in den Liedern schlechterdings nichts darauf, dass um des Leidens des Ebed willen eine Erlösung aus dem Exil stattfinden soll, 52, 13 ff; 53, 10 ff. aber hätte doch dies erwähnt werden müssen. Überhaupt ist der geschichtliche Hintergrund aller dieser Lieder trotz 49, 6 (vgl. p. 156 f.) weit eher Jerusalem als das Exil vgl. 42, 3; 50, 4; 53, 6, 8. Und endlich, wenn wirklich ein solcher Prophet im Exil existiert, wie hätten dann Haggai und Sacharja es wagen dürfen, unmittelbar darauf in einem ganz anderen Manne, in Serubbabel den Ebed zu sehen? Doch genug, für uns sind alle jene Möglichkeiten schon durch § 1 und 2 erledigt: die Lieder rühren von Deuterojesaja selbst her, stammen aber nicht mehr aus seiner babylonischen Zeit. Schildern nun die drei ersten von ihnen den Ebed als noch lebend, so ist die Deutung auf einen Märtyrer in vorexilischer oder exilischer Zeit ausgeschlossen.

Die zweite Deutung, die auf Grund der Lieder selbst möglich, ist die, dass es sich hier um einen unbekannten Märtyrer der

späteren nachexilischen Zeit handelt (so Duhm). Indessen muss ich diesem zunächst eine Inkonsequenz vorwerfen. p. 285 gibt er selbst zu, dass Maleachi 2, 5 f. schon Jes. 42, 1 f. kenne und auf Levi deute. Dennoch sagt er p. 377: „Nichts hindert, den Dichter vom Buche Maleachi abhängig sein zu lassen und noch in die Zeit unter Esra herabzugehen.“ Ich glaube, das heisst ausserdem, den Dichter degradieren; ein sicherer terminus ad quem wird immer die Zeit Maleachis bleiben. Da dieser nun aber den Sinn des Liedes schon umdeutet, so werden wir das Leiden des Märtyrers selbst noch wieder beträchtlich früher ansetzen müssen. Eine andere Schwierigkeit, über die sich Duhm ebenfalls nicht genügende Rechenschaft abgelegt, ist diese: nach ihm war der Ebed ein Prophetenjünger, ein grosser Thoralehrer. Können wir es für möglich halten, dass das Leiden eines solchen als sühnend und stellvertretend für das des ganzen Volkes angesehen wurde, sollte wirklich der Anblick des Leidens eines solchen den Dichter zu dem über alles Begreifen hohen Gedanken geführt haben: derselbe wird wieder kommen?[1]) Bei einem Hohenpriester der nachexilischen Gemeinde hielte ich das allenfalls für möglich, bei allen anderen Gliedern derselben ist es ausgeschlossen. Wir kommen hierauf unter 4) noch zurück. Und endlich, wir brauchen das argumentum e silentio nicht gerne, aber hier ist es doch am Platze. Sollte wirklich, wenn es sich um ein Märtyrerleiden eines grossen Thoralehrers handelte, von dem man sogar gehofft, er würde die Völker Israel zuführen, sollte wirklich die Kunde von einem solchen sich weder bei Esra-Nehemia noch beim Chronisten noch im Psalter noch im Catalogus des Siraciden gehalten haben? Dies Schweigen muss doch einen ganz besonderen Anlass haben.

Indes nach dem in § 1 und 2 Dargelegten ist diese ganze Hypothese Duhms von vornherein wieder dadurch abgeschnitten, dass wir gesehen: die Lieder sind nicht später eingeschoben, sondern von Deuterojesaja selbst gedichtet und seinem Buche eingeflochten.[2]) Dann bleibt aber nur noch eine Möglichkeit:

---

[1]) Nicht unrichtig macht Laue p. 55 auch darauf aufmerksam, dass 51, 4 ff. von Jahwe fast ganz dasselbe ausgesagt wird, was 42, 1 ff. vom Ebed.

[2]) Dagegen hat keine Bedeutung der Einwand Smends p. 260 gegen

dann muss der Gottesknecht Serubbabel, der Zeitgenosse des Propheten, sein. Und so überraschend das auf den ersten Blick erscheint, bestätigt es sich nicht bei einer genaueren Prüfung der Lieder selbst?

1) Wir haben festgestellt, dass Deuterojesaja in der Hauptsache ein Zeitgenosse Haggais und Sacharjas ist. Nun schliesst das Buch jenes: „Ich nehme dich Serubbabel, Sohn Sealtiels, meinen Knecht, spricht der Herr und mache dich zu einem Siegelringe“, und ebenso spricht Gott bei Sacharja: „Siehe, ich lasse kommen meinen Knecht Zemach.“ Daraus sehen wir zunächst deutlich: in ungefähr derselben Zeit, in der Deuterojesaja seine Ebed-Jahwelieder dichtete, ist Serubbabel thatsächlich Ebed Jahwe genannt, hat diese Bezeichnung, die doch durchaus keine alltägliche war (sonst die Patriarchen, Mose, Josua, Kaleb, David und die Propheten), förmlich als einen Titel geführt. Die Verwandtschaft geht aber noch weiter. Jes. 42, 1 nennt Gott den Ebed בְּחִירִי, und thatsächlich wird dem Serubbabel Hag. 2, 23 verkündet: כִּי בְךָ בָחַרְתִּי. Ebenso vgl. Jes. 43, 10; 49, 7b.

2) Es scheint, als ob bei dem, was Deuterojesaja vom Ebed verkündet, bisweilen eine Anspielung auf den Namen Serubbabels, besonders aber auf den Namen צֶמַח, den er auch bei Sacharja führt, vorliegt. Vgl. das בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה 42, 9, wo sich das Neue gerade auf das vom Gottesknechte Verkündete bezieht, auch 43, 19 עַתָּה תִצְמָח mit Sach. 6, 12. Dass 53, 2a das יוֹנֵק u. s. w. zunächst einfach ein Bild für die Dürftigkeit des Ebed sein soll, ist ja gewiss; ebenso aber ist schon oft mit Recht vermutet, dass darin zugleich eine Anspielung auf „das Reis aus dem Stumpfe Isais“ Jes. 11, 1; Ez. 17, 22 vorliegt. Wir dürfen aber vielleicht noch weiter gehen und in dem ganzen eine Umschreibung des זְרֻבָּבֶל erblicken; dass Babel als Stätte des Exils häufig als die אֶרֶץ צִיָּה bezeichnet wurde, haben wir schon zu Jes. 9 ge-

---

Duhm: „Er erklärt nicht, wie von dem Knechte Jahwes vor seiner Auferstehung nicht nur als einem jetzt Lebenden geredet werden kann 42, 1 ff., sondern er auch selbst, und zwar von seinem zukünftigen Berufe als ein Lebender redet.“ Denn natürlich sind nach Duhms Meinung die 3 ersten Lieder auf den sich aufopfernden Thoralehrer gedichtet, da er noch lebte.

sehen. Vielleicht ist auch in 40, 23, 24 eine direkte Anspielung auf das Schicksal des צֶמַח zu suchen.

3) Auf den ersten Blick erscheint es, als ob das, was von der Thätigkeit und dem Berufe des Ebed ausgesagt wird, schlechterdings nicht zu dem passe, was wir von einem Fürsten wie Serubbabel erwarten, als ob wir viel eher an einen Propheten, Priester oder Thoralehrer denken müssten (vgl. bes. 49, 2; 50, 4 ff.). Indes, es scheint nur so, das strikte Gegenteil ist der Fall. Drei Punkte sind besonders zu beachten.

a) Gerade die Rechtsprechung, das Thoraerteilen, war die erste und wichtigste Funktion des Statthalters. Urim und Tummim waren nicht mehr Esra 2, 63, der Hohepriester erhält Sach. 3, 7 in dieser Beziehung überhaupt keine Funktionen, die priesterliche Thora scheint mehr und mehr auf das kultische Gebiet beschränkt zu sein Hag. 2, 11, und die Propheten trauten sich vielfach gar nicht mehr eine selbständige Thora zu Sach. 7, 1 ff. Um so mehr musste man die Verherrlichung der Thora und ihre Ausbreitung in alle Lande von dem erwarten, in dessen Händen sich ihre Erteilung vor allem befand. Vgl. Ps. 72, 2, 12. Auch die Schilderung der Mühen seines Berufes 49, 2, 4 erinnert durchaus an die des Königs von Ps. 45, 4, 6, wo v. 5 deutlich zeigt, an was für Waffen zu denken (weiteres über diesen Ps. siehe VI § 2), oder an die des Königs von Jes. 11, 4 f. Dass 60 Jahre später Levi die Erbschaft angetreten Mal. 2, 6, beweist eher für als gegen uns.

b) Man darf nie vergessen, dass die Ebed-Jahwelieder wohl eine historische Basis haben, aber zugleich Weissagung sind. Sie schildern die Verhältnisse nicht photographisch, wie sie waren, sondern sie idealisieren; sie schildern, was Deuterojesaja von dem Ebed hoffte, es sind Orakel, wenigstens drei von ihnen, Orakel in dichterischer Form wie in älterer Zeit z. B. 2 Sam. 23, 2 ff.; Num. 23; 24. Was der Prophet selbst, unter der Zucht des göttlichen Geistes stehend, wünschte, hoffte und ersehnte, das legt er Serubbabel, von dem er die Realisierung erwartet, in den Mund oder verkündet es von ihm. Ein ganz kurzes Wort Sacharjas erhellt uns die Situation wie mit einem Schlaglichte. „Dies ist das Wort Jahwes zu Serubbabel: nicht durch Kraft

und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist“ 4, 6 vgl. Hag. 2, 5b (a ist zu streichen). Dies eine Wort macht die Lage klar. Nicht ein König, der sich auf irdische Mittel, auf Waffen, Rosse und Reiter stützte, und nicht ein solcher, der nach irdischen Zielen, nach Siegen, Reichtum und Ruhm strebte, sollte nach Absicht dieser Propheten Serubbabel werden (vgl. auch das עֲנִי Sach. 9, 9). Klingt es nicht fast wie der Widerhall jenes Wortes, wenn Deuterojesaja sagt: נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו 42, 1? vgl. 48, 16.

Wohl, dieser ist noch tiefer als Sacharja gegründet in Gott, er hat noch Grösseres gehofft als dieser, er erwähnt den Tempelbau überhaupt nicht,[1]) statt dessen legt er alles Gewicht auf gerechte Rechtsprechung im Lande und Ausbreitung der Thora bis in die fernsten Gegenden. Er hat seine Zukunftserwartung vor allem gebildet an Jes. 11, 1ff., wo auch der Spross aus Isais Stumpf lediglich als gerechter, frommer Richter, d. i. als Thoraerteiler erscheint vgl. bes. v. 3—5, desgl. an 32, 1ff., auch 2, 1ff., er ist auch ein gelehriger Schüler Jeremias gewesen vgl. bes. Jer. 15, 10—21; 23, 5, doch auch Sach. 7, 9f.; 8, 16f. Aber sollte der, der den Cyrus für einen Gesalbten Jahwes erklärte 45, 1ff., nicht 30 Jahre später viel grössere Hoffnungen auf den Messias (Sach. 4, 14) des eigenen Volkes gesetzt haben? Von jenem sprach er: „Ich Jahwe rief dich um Israels willen bei deinem Namen, belegte dich mit Schmeichelnamen, da du mich noch nicht kanntest. Ich gürtete dich, ohne dass du mich kanntest, damit sie im Osten und Westen erkennen, dass es niemanden gibt ausser mir,“ und derselbe Prophet sollte nicht von dem Davidsspross erwartet haben, dass er ein Thoraerteiler sondergleichen, ein milder gerechter Richter und ein Licht der Heiden werden würde?

Nichts spricht er aus, was mit der Erwartung eines Herrschers, wie er ihn sich dachte, unvereinbar wäre (auch 50, 4 nicht vgl. 2 Sam. 7, 27; 1 Reg. 3, 9, 12 etc.). Sollte nach Sacharja Serubbabel alle Schwierigkeiten nicht durch irdische Mittel, sondern durch Gottes Geist überwinden, nach Deuterojesaja soll er nur durch Gottes Geist regieren 42, 1, dessen Stimme hören 50, 4 (Jes. 11, 3 ist das negative Komplement hierzu), mildes 42,

[1]) Vielleicht erklärt sich das allerdings sehr einfach daraus, dass die Lieder erst hinter 516 fallen.

2, 3; 50, 4, aber gerechtes 49, 2 Urteil fällen.[1]) Gerade diese letzten Ausdrücke führen alle darauf, dass wir es mit einem Regenten zu thun haben; auf einen einfachen Thoralehrer könnten sie immer erst in übertragenem Sinne angewendet sein.

c) Ich glaube aber, es liegen noch positivere Anhaltepunkte in dem, was Deuterojesaja von dem Berufe des Ebed sagt, dafür vor, dass Serubbabel wirklich der ist, auf den er diese seine Hoffnung gründet. Die Frage, ob nicht in dem עֶבֶד מֹשְׁלִים 49, 7 eine direkte Anspielung auf die Stellung dieses als Statthalter vorliegt, vgl. Jes. 14, 5; Threni 5, 8, wollen wir offen lassen; ich halte es nach dieser Stelle und Neh. 2, 9; 3, 19 nicht für unmöglich, dass die damaligen Propheten den Serubbabel gerade mit Bezug auf seine Statthalterwürde als den עֶבֶד יהוה, Statthalter Gottes, nicht der Perser bezeichnet haben vgl. auch 2 Reg. 22, 12. Indes lassen wir das als zu unsicher, es wäre schliesslich ebensogut möglich, dass er diesen Titel als der zweite David erhalten hätte vgl. 2 Sam. 7, 26; Ez. 34, 23 f. etc. Jedenfalls lässt Deuterojesaja 49, 5, 6 den Ebed sprechen: „Und jetzt, spricht Jahwe, der mich bildete vom Mutterleibe an zum Knechte sich, zurückzuführen Jakob zu ihm (d. i. nach Kanaan) und Israel ihm zu sammeln, zu gering ist's, dass du mir Knecht seist herzustellen die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzubringen, dass ich dich vielmehr mache zum Lichte der Völker" u. s. w. Die Stelle ist freilich sehr oft gewaltsam missdeutet. Man erklärt das שׁוֹבֵב von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung u. s. w. (so Duhm u. v. a.). Dagegen spricht nun schon, dass sonst der Ebed auch nicht ein einziges Mal als ein Buss- und Bekehrungsprediger erscheint, zweitens dass die Bedeutung für שׁוֹבֵב erst ad hoc gesucht wird, es bedeutet sonst stets buchstäblich „zurückführen" vgl. Jer.

[1]) Das קָנָה רָצִיץ u. s. w. 42, 3 sind nur dichterische Umschreibungen der עֲנָוִים und דַּלִּים von Jes. 11, 4; Ps. 72, 2, 12. Statt עִיִּת 50, 4 wird man mit Klostermann zu lesen haben רָעוֹת; das wäre ein weiteres Indiz, dass wir es hier mit dem davidischen Herrscher zu thun haben vgl. Ez. 34, 23. Die Vorstellungen von dem „Missionar" (z. B. Löhr: d. Missionsgedanke p. 20 f.), sollte man, so gut sie auch gemeint sind, endlich einmal fahren lassen. Ob es noch eine dunkle Reminiscenz ist, dass Serubbabel 3 Esra 3, 33 ff. als Verherrlicher der אֱמֶת gefeiert wird vgl. Jes. 42, 3, wird sich schwerlich feststellen lassen.

50, 19; Ez. 39, 27, auch das הָשִׁיב v. 6, und endlich drittens, dass der Parallelismus von „ihm zu sammeln“ zwingend auch hier diese Bedeutung erheischt. (Wenn Duhm das Ctib bevorzugt, so zeigt er nur, dass er gerade so wenig wie dies den Kontext versteht.)

Es wird also hier als erste Aufgabe des Ebed bestimmt die hingestellt, Jakob nach Kanaan zurückzuführen, Israel zu sammeln; v. 9 sagt dasselbe noch einmal mit anderen Worten, er soll die Bewahrten Israels (vgl. Ez. 6, 12) zurückbringen, und v. 8 noch etwas anders, er soll herstellen das Land und erben lassen verwüstete Erbteile. (Hier denkt sich Duhm, wie schon in § 1 zurückgewiesen, Gott als Subjekt.) Desgl. vgl. 42, 7. Wer nun hat das gethan, auf wen passen diese Worte, wem wird die Zurückführung aus dem Exil zugeschrieben, die Neuaufrichtung der Gemeinde und von wem die Sammlung aller noch Zerstreuten erhofft? Duhm nennt sogar einmal beispielsweise Esra; auf den, von dem am meisten jenes prädiziert werden kann, auf Serubbabel verfällt er nicht. Wir fragen aber: wie passen jene Ausdrücke auf einen nachexilischen Thoralehrer und wie auf einen exilischen Propheten? Nein, hier steht greifbar die Persönlichkeit vor uns, unter deren Auspizien die Gola heimgeführt und durch die Juda wieder in Kanaan ansässig wurde. Dass endlich das, was dem Ebed 49, 6 vgl. v. 2 als Lohn für seine Berufstreue in Aussicht gestellt, nämlich dies, dass er ein Licht der Völker sein werde, ebenfalls weit besser auf einen Herrscher vgl. schon 2 Sam. 21, 17, auch Ps. 132, 17 als auf einen Propheten oder sonstigen Thoralehrer passt, ist gewiss. Dass auch in dieser Beziehung Sacharja ganz ähnliche Hoffnungen an die Person Serubbabels geknüpft, möchte ich besonders aus 4, 10 folgern: in seinem Diadem soll sich der Stein befinden mit den 7 Augen Jahwes, die die ganze Erde durchschweifen vgl. I § 2. Danach gilt er auch dem Sacharja nicht nur als künftiger Herrscher über Israel, in der Kraft Gottes wird seine richtende und regierende Macht sich über die ganze Erde erstrecken vgl. Jes. 11, 10.

[Exkurs: Aber haben wir nicht selbst in I § 1 die Behauptung aufgestellt, Serubbabel habe gar nicht 538/36 die

Exilierten heimgeführt, sondern Sesbazar? Gewiss, aber ebenso haben wir auch dort schon betont, dass sehr bald hernach sich die Vorstellung gebildet, Serubbabel sei der eigentliche Führer gewesen, weil schon das unmündige Kind aus Davids Hause (vgl. Jes. 9, 5) als der ideale Führer angesehen wurde; denn in der Hoffnung auf ihn, auf seine künftige Herrschaft hatten sich die Heimkehrenden auf den Weg gemacht, und von den Juden wurde Sesbazar nur als der vorläufige Stellvertreter angesehen. Diesen Gedanken hätte sich dann hier schon Deuterojesaja angeeignet, — vielleicht ist er sogar gerade von ihm geprägt —, und legte er ihn dem Serubbabel selbst in den Mund. V. 5a erhält hiermit eine neue, eigenartige Beleuchtung. Ausserdem muss berücksichtigt werden, dass Babylon hier nicht speziell genannt; natürlich ist daran vor allem gedacht, der Ebed zugleich aber als die Mittelsperson hingestellt, durch die sich die Sammlung des zerstreuten Israel, die Aufrichtung der neuen Gemeinde überhaupt vollzieht. Dass diese Persönlichkeit aber Serubbabel war, zeigt evident Sach. 6, 15 vgl. 13.

Andeuten möchte ich freilich noch eine andere Möglichkeit. Die Hypothese von Kosters, dass 538/36 überhaupt keine Rückkehr stattgefunden, ist von uns unter I energisch zurückgewiesen. Wir müssen aber, da Esra 2, 2; Neh. 7, 7 auch nach uns unhistorisch sind, zugeben, dass sich nicht streng beweisen lässt, dass das Kind Serubbabel sogleich bei jener mitgenommen, obwohl es uns das Wahrscheinlichste ist. Es wäre also auch schliesslich möglich, dass jener, bis er mündig geworden, in Babylon geblieben, dann aber, vielleicht im ersten Jahre des Darius, die Statthalterwürde übertragen erhalten und sich darauf mit einer zweiten Gola nach Jerusalem aufgemacht. Der plötzliche Aufschwung zum Tempelbau würde damit neben den zwei in I § 1 genannten noch ein neues erklärendes Motiv erhalten vgl. auch Sach. 3, 8; 6, 15. Dass überhaupt um das Jahr 520 eine Gola nach Jerusalem gekommen, ist ja Sach. 6, 10 deutlich gesagt; man schränkt den Ausdruck hier nur vielfach unberechtigt auf einige wenige Mann ein. Der Text ist leider etwas konfundiert, aber ein Vergleich von v. 10 und 14 (lies hier natürlich לְיאֹשִׁיָּה statt לְחֵן; vielleicht gehört das לְחֵן hinter לְזְכַרְיָה) legt die Ver-

mutung sehr nahe, dass es sich nicht um eine Deputation handelt, sondern dass der eine der Gekommenen in Jerusalem ein Haus besitzt, d. h. dass sie schon längere Zeit wieder da sind und es sich wirklich um Heimgekehrte handelt. (Einfach בָּאתָ בַּיִת mit Nowack in מֵאֵת ändern erscheint gewaltsam.) Haben die genannten Führer vielleicht besonders auf die Erhebung hingewirkt? Sind sie die vor 2 Jahren mit Serubbabel Heimgekehrten? Das alles sind nur Vermutungen, und zwar sehr unsichere,[1]) aber man sieht, in beiden Fällen war Grund genug vorhanden, in Serubbabel den eigentlichen Zurückführer des Volkes zu sehen.]

4) Ebenso trifft nun aber das, was wir von dem Leiden des Knechtes Gottes hören, trotz eines momentanen gegenteiligen Scheines in geradezu frappierender Weise auf die Vorstellungen zu, die wir uns von dem Leiden und dem Sturze Serubbabels machen müssen. Ich sage, 50, 6 ff. scheinen zunächst Duhms Annahme eines einfachen Thoralehrers weit günstiger zu sein. Leider können wir aus dem Kontexte nicht ersehen, welcher Art die Gegner sind, ob Volksgenossen oder nicht. Auf einen gewissen Gegensatz zum Ebed innerhalb des Volkes lässt schon 49, 4 schliessen. Dass ein solcher dem Serubbabel gegenüber vorhanden war, haben wir in I § 2, 5 gesehen vgl. Sach. 6, 13 b; es wäre nur natürlich, wenn er mit der Zeit zugenommen hätte. In c. 50 ist dieser Gegensatz schon sehr gesteigert, ohne dass wir klar sehen könnten, wer die Feinde sind. Der Ebed ist verklagt v. 8 und wird dabei geschlagen und verhöhnt v. 6. Aber mögen die Gegner nun Ausländer oder Volksgenossen sein, in beiden Fällen müssen wir daran festhalten: war Serubbabel wirklich einigermassen der, für den die Propheten ihn hielten, der Gott alles anheimstellte (לֹא בְחַיִל), so wird uns auch in dieser Situation sein Benehmen erklärlich. Was uns nun bestimmt, schon hier an äussere Feinde zu denken, das ist die Verwandt-

[1]) Eine derartige Hypothese ist aufgestellt von De Saulcy: Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie (Paris 1868), Sept siècles de l'histoire judaique (Paris 1874). Er fusste lediglich auf 3 Esra 3—5, nach welchem Berichte sich Serubbabel unter der Leibwache des Darius befunden. Dass eine auf so schlüpfrigem Boden stehende Hypothese schroffe Abweisung fand (Künen: Gesammelte Abhandlungen p. 222), kann nicht wundernehmen.

schaft der Stelle mit Micha 4, 14. Über sie ist in IV § 1 gehandelt; sie führt uns auch einen Herrscher Israels, von auswärtigen Feinden geschlagen und verhöhnt, vor. So glaube ich, dass nichts in diesem Liede einer Deutung auf Serubbabel widerspricht, wenn schon ich zugebe, dass wir von ihm allein aus nie auf den Gedanken kommen würden, der Ebed sei mit Serubbabel identisch.

Nun aber das wichtigste Kapitel, c. 53. So oft wir an dasselbe herantreten, befällt uns wohl eine gewisse heilige Scheu. Wir fühlen, dass hier ein Schleier ausgebreitet ist über ein furchtbares Leiden eines Unschuldigen, Gerechten, ein Leiden, wie sonst wenige die Sonne beleuchtet. Und aus diesem Schleier heraus da schaut uns das Haupt voll Blut und Wunden an, das für uns auf Golgatha geblutet. Dürfen wir's denn wagen, den Schleier zu lüften, thäten wir nicht besser daran, wir nähmen das Kapitel hin als ein Mysterium und begnügten uns dabei, dass es erfüllt über alles Denken und Erwarten; liegt die Gefahr nicht hier noch näher als anderswo, dass wir mit unserer historisch-kritischen Arbeit heiligen Boden profanieren? Thäten wir das wirklich, ich würde der erste sein, der darauf verzichtete, das Rätsel zu lösen, an dem jahrhundertelang jüdische und christliche Theologie sich vergeblich abgemüht. Aber nein, das ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς kann vor dieser einen Stelle nicht Halt machen. Und sollte das Resultat der Untersuchung auch sein, dass das geheimnisvolle Kapitel für uns von seinem Geheimnis verliert, uns menschlich näher tritt, verliert es damit seinen Wert? Ich muss bekennen, dass, je mehr der Vorgang, von dem dies Kapitel klagend singt, für mich greifbare geschichtliche Formen bekommen, dasselbe nur um so mehr mich gepackt hat. So oft ich es wieder gelesen, um so klarer ist mir geworden, was die Seele dessen bewegt haben muss, der da wusste, dass sich das Schicksal dieses Kapitels an ihm wiederholen würde Joh. 1, 29; Matth. 20, 28; 26, 28. Um so tiefer wird der Einblick in das Geheimnis der Geschichte des Judentums, des Volkes, das hier einen seiner grössten Söhne im alten Bunde, auf den stolz zu sein wie nur je ein Volk es das Recht hätte, bis auf wenige Ausnahmen verleugnet hat. Das konnte sich nicht anders

stellen, wenn der kam, der noch grösser war im Leiden, Dulden und Aufopfern als Serubbabel. Beide waren keine Könige nach dem Herzen dieses Volkes. Inwiefern das Kapitel trotz historischer Erklärung, ja gerade erst durch dieselbe als Träger einer über alles Begreifen hohen göttlichen Offenbarung erscheint, werden wir hernach sehen.

Vorerst haben wir uns auch hier mit der Märtyrerhypothese Duhms auseinanderzusetzen. Ich glaube, sie versagt bei diesem Kapitel vollständig. Wir vermögen bei ihr nicht einzusehen, wie der, der seinem Volk geduldig und aufopfernd die Thora gelehrt, was doch in nachexilischer Zeit sehr viele thaten, in einen Prozess verwickelt wird, dessen Urteil ist, dass er sterben muss, noch dazu einen verächtlichen Tod. Wir können aber ebensowenig psychologisch erklären, wie der Dichter dann dazu kommt, von seinem Leiden eine Rechtsprechung des ganzen Volkes und weiter eine Erleuchtung der Heiden zu erwarten. Wie ganz anders, wenn es sich in Jes. 53 um einen Fürsten, einen König handelte! Die Vorstellung, dass sich nach dem Thun und Lassen des Königs das von Gott gesandte Glück und Unglück des ganzen Volkes auf lange Zeit bestimme, war eine Vorstellung, die Israel durchaus geläufig, wie uns der Blick in fast jedes Kapitel des Königsbuches bestätigt (vgl. bes. das לְמַעַן דָּוִד, doch auch Hos. 1, 5; Jer. 22, 1 ff. etc.). Natürlich hat der Gedanke hier eine ganz einzigartige Wendung erhalten; dass durch das unschuldige Leiden des Fürsten das Volk geheilt, ist diesem Kapitel neu. Aber jenes war doch eine Prämisse, an die die neue Offenbarung anknüpfen konnte, durch die sie uns psychologisch verständlich wird. Dahingegen fehlte der Gedanke, dass auch andere Fromme, abgesehen natürlich von den Patriarchen, für das Schicksal des ganzen Volkes bedeutungsvoll werden könnten, zwar nicht ganz vgl. Jer. 15, 1; Ez. 14, 14, trat aber bedeutend mehr zurück. Ex. 32, 32 f. wird eine derartige Stellvertretung durch Leiden geradezu abgewiesen. Und nun soll gar dem Leiden eines sonst ganz obskur gebliebenen Prophetenjüngers eine derartige Bedeutung zugeschrieben sein!

Aber Duhm nimmt noch einen andern Zug in dem Leiden des Ebed hinzu. Der Märtyrer ist auch von Aussatz geplagt.

Ob sich dabei ein einheitliches Geschichtsbild ergibt (vgl. v. 5), lasse ich dahingestellt. Indes Duhm stützt sich auf v. 4, und das sicher mit Unrecht. Dass sich in diesem Kapitel Ausdrücke finden, die geradezu termini technici in der Aussatzthora sind, ist gewiss vgl. נָגַע — נִרְפָּא Lev. 13, 22, 32; 14, 3, אָשַׁם 14, 17, 24, sogar das נְגִינַת 2 Chron. 26, 21. Aber v. 4 sagt ja ganz deutlich, dass es sich um ein Bild handelt: wir sahen ihn an als einen Aussätzigen, wir hielten ihn dafür, in Wirklichkeit war er es also gerade nicht. Weil alle anderen Ausdrücke für das entsetzliche Aussehen des Gegeisselten, Gemisshandelten und Geschändeten versagen, wird eine Parallele gezogen zu dem Leid, das dem Juden als das Entsetzlichste galt und in dem sich am meisten die Gottverlassenheit kundgab (vgl. Iob). Auf das יְדוּעַ חֹלִי v. 3 kann man sich doch nicht berufen, denn entweder kann jenes die infolge der Geisselung ausgebrochene Krankheit, Fieber u. dergl. bedeuten oder ganz allgemein Verdruss, Schmerzen vgl. Eccl. 6, 2. V. 5 zeigt ja deutlich, welches das thatsächliche Leid des Ebed ist. Übrigens widerspricht Duhm sich hier selbst, indem er als das Charakteristische des Leidens des Ebed mit Recht das Freiwillige hinstellt. Das passt aber nicht zu dem Aussatze. Wohl reduziert Duhm die Freiwilligkeit im Gegensatz zum freiwilligen Aufsuchen von Leid (z. B. des indischen Büssertums) auf die (christliche) Geduld im Leiden, aber es gibt doch noch ein Mittelding: die Leiden auf sich nehmen, die der gottgeordnete Beruf mit sich bringt, denen man sich aber entziehen könnte, und um diese handelt es sich in diesem Kapitel (vgl. חֵפֶץ יהוה v. 10). Damit aber hat der Aussatz nichts zu thun.

Bevor wir mit den Einzelheiten des Abschnittes beginnen, möchte ich bemerken, dass eine sehr gute Vorbereitung auf ein historisches Verständnis desselben ein Lesen der persischen Geschichte jener Zeit bildet. Es ist ein fraglicher Ruhm des grossen Reiches, dass wohl keins auf Erden es besser verstanden hat, mit sich selbständig machenden, aufrührerischen Statthaltern umzuspringen, als dies, besonders aber sein grösster König Darius. (Vgl. Duncker, Gesch. d. Altert. 4 p. 551.) Man lese die Berichte über Intaphernes, Oroetes, Martija, Fravartis und wie sie alle heissen, es ist bei allen fast dasselbe Schicksal: ge-

geisselt bis aufs Blut, Ohren und Nase abgeschnitten, wohl auch die Zunge ausgerissen, öffentlich ausgestellt und dann gekreuzigt. In der Reihe dieser aufständischen Statthalter wird wahrscheinlich auch Serubbabel von Juda eine Stelle finden müssen, dieselbe Empörung, aber ganz andere Motive, dasselbe Leiden, aber eine andere Kraft es zu tragen, derselbe Tod, aber eine andere Hoffnung über dem Tode.

Prüfen wir nun, inwieweit das Lied im einzelnen unsere Annahme bestätigt. Zu V. 2a: vgl. No. 2. Das „Serubbabel" hatte sich nun in traurigster Weise erfüllt, zur Nichtigkeit, zur Vernichtung und Verdorrung war er gesät. b kommt bei der gewöhnlichen Deutung nicht ganz zu seinem Rechte. Man denkt, es werde hier einfach die Hässlichkeit und Schwächlichkeit des Ebed geschildert; mit dem נִרְאֵהוּ weiss man dann kaum etwas anzufangen. Entweder man zieht es zu הָדָר in Parallele zu נֶחְמְדֵהוּ (so dass wir ihn ansahen, so Dillmann); aber damit, dass der Ebed so gar nicht beachtet sei, steht ja von v. 3 an alles im schärfsten Widerspruch, und ausserdem wird, wie schon Delitzsch bemerkte, dadurch das Wortspiel verwischt. Oder man streicht das נִרְאֵהוּ einfach als Dittographie (so Duhm). Nein, wir werden gleich unmittelbar in das Leiden des Ebed hineingeführt. Er ist öffentlich ausgestellt, „wir sahen ihn," keine fürstliche Gestalt (vgl. zu תֹּאַר etwa Jud. 8, 18; Jes. 33, 17; Ps. 45, 3), keine Majestät, das Diadem ist ihm abgerissen (vgl. zu הָדָר Ps. 21, 6; 45, 4). Das war kein Anblick, an dem sie Gefallen hatten. Handelte es sich um einen Thoralehrer oder dergl., so weiss man nicht, wie der Dichter dazu kommt, derartiges vom Ebed zu erwarten. V. 3: חֶדַל אִישִׁים kommt nur hier vor. Die beste Übersetzung bleibt immer „verlassen, im Stich gelassen von den Mannen". Delitzsch macht mit Recht darauf aufmerksam, dass diese nach Prov. 8, 4; Ps. 141, 4 Standespersonen sind. Also lässt gerade jenes auf einen Fürsten schliessen vgl. Ps. 4, 3. „Wie einer, vor dem man das Angesicht verhüllt", erinnert uns wohl unwillkürlich an den entsetzlichen Anblick, den die verstümmelten Statthalter darboten vgl. 52, 14: entstellt, nicht menschlich war sein Aussehen und seine Gestalt wie der Menschenkinder. V. 4: Das Volk hat sich, sobald das Glück ihn ver-

lassen, von ihm abgewendet; man erkannte nicht, dass der Ebed für das Volk leidet, man hielt ihn für einen durch ein Gottesgericht Bestraften. V. 5: Aber gerade für die Sünden des Volkes erduldet er alles; durch sein Leiden wird dies gerettet. Dass auch dieser Zug nun wirklich geschichtlich greifbar wird, wenn der Statthalter-könig für die Erhebung des Volkes büsst und dies zwar auch gestraft (vgl. das נִרְפָּא), aber doch in seinem Bestande gerettet wird, ist klar und schon oben berührt. (שָׁלוֹם ist bei Deutjes. identisch mit יֶשַׁע Rettung, Heil.) Aber freilich, wie hernach auch v. 10f. involviert, der Vers wird noch mehr besagen: auch vor Gott ist das Volk, welches sich auf einem sündigen Wege befand, durch die Sühne wieder rein geworden.

V. 6: Das Volk hat blind, überlegungslos gehandelt, der Ebed hat's gebüsst. V. 7: Stumm und geduldig hat er alles Leid ertragen. V. 8: Aus Haft und Gericht ist er weggerissen, ein kurzer, gewaltthätiger Prozess ist es gewesen, der ihm gemacht wurde, dann ist er eines gewaltsamen Todes gestorben. (נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים.) Das Übrige in dem Verse bietet manche Schwierigkeit dar. Es gibt vor allem zwei Übersetzungen des אֶת דּוֹרוֹ. Entweder man fasst es als Objekt: wer bedenkt sein דּוֹר? Für diese Fassung würden wir uns mit Bestimmtheit entscheiden, wenn sie einen sicheren Sinn ergäbe, denn die glatteste Konstruktion würden wir dann haben. Indes, was soll dann das דּוֹרוֹ bedeuten? Sein Geschick, seine künftige Lebenslänge, seine Nachkommen, alles das ist entweder sprachlich unmöglich oder gibt keinen Sinn. In Betracht kann nur kommen „seine Stätte", wofür man sich auf Jes. 38, 12 stützen kann. Entweder deutet man es dann auf das Grab (Knobel), doch dem widerspricht offenbar v. 9, oder auf den Aufenthalt seiner Seele (Duhm). Aber, so gewiss sich Duhm auf der richtigen Fährte befindet, wenn er annimmt, Deuterojasaja habe den Ebed nur für entrückt gehalten und daher seine Wiederkunft erwartet, so wenig darf man schon in diesem Verse etwas davon suchen. Bei diesem Ebed kannte man ja nach v. 9 das Grab, was gerade von Elia und Henoch nicht gilt, und dass Duhm in das נִגְזַר zu viel hineingelegt, geht schon aus der Parallelstelle Jer. 11, 19 deutlich hervor. Sollte also דּוֹר hier den Sinn „Stätte" haben, so könnte man es nur

fassen: seine Stätte, die er hier im Leben einnahm, wer erforscht sie, sinnt darüber nach? und würde ein ähnlicher Gedanke wie Ps. 103, 16 vorliegen, an den sich das נָגַר gut anlehnte und zu dem das לָקַח vorzüglich passte. Die andere schliesslich ebenso mögliche Deutung ist: und unter seinen Zeitgenossen, wer bedenkt, dass u. s. w. Schwerfällig ist diese allerdings sehr, und würde man nach v. 6 wohl eher ein „wir" erwarten. Indes non liquet.[1]) Am Schlusse des v. lies mit LXX לָמוּת: um der Sünde seines Volkes willen wurde er zu Tode getroffen.

V. 9 hat ebenfalls schon die verschiedenartigsten Deutungen erfahren müssen. Der Sinn ist trotzdem klar: bis in den Todeszustand hinein hat der Ebed die Schmach tragen müssen. Ueber רְשָׁעִים und עָשִׁיר habe ich schon kurz Beiträge II p. 290 gehandelt und als Parallele Micha 6, 11 f. herangezogen. Ich glaube, wir können letzteres stehen lassen in der Bedeutung „Wucherer", möglich auch, dass עָשִׁיק „Betrüger" dagestanden. רְשָׁעִים werden hier nach Iob 34, 29; Ez. 3, 18 etc. einfach die zum Tode Verurteilten sein. Unmöglich aber ist der Singularis, der Text muss nach den Gesetzen des Parallelismus עָשִׁירִים (bezw. עשיקים) gelautet haben. Wo ist diese Endung geblieben? Ist das בְּמֹתָיו falsch abgeteilt? Dieses Wort mit Bestimmtheit anzuzweifeln, haben wir allerdings keinen Grund, wennschon die sehr verschiedenartigen Deutungen, die es erfahren, sofort bedenklich machen. Die Deutung „seinen Hügel" halte ich freilich mit Dillmann für ausgeschlossen; gab es solche bei den Israeliten überhaupt, wovon wir sonst nie etwas hören, so würde man sie kaum als בָּמָה bezeichnet und speziell in diesem Falle sicher keinen gemacht haben. Dagegen scheint mir die Deutung „in seinem Todeszustande" vgl. Ez. 28, 10 nicht gerade unmöglich zu sein. Freilich auch diese Deutung behält ihr Bedenkliches; woher der Plural? Dass sich dieser aus der Kollektivnatur des Gottesknechtes erkläre, ist ein Nonsens. Aber, dass er gerade hier im Gegensatze zu dem חַיִּים v. 8 gebildet sein könnte, um den Zustand auszudrücken, muss man wenigstens als möglich zugeben. Auffallend bleibt dann nur die defektive Schreibung.

[1]) Ley hat p. 128 die Konjektur דַּוָּיוֹ „sein Schmerz" vgl. Ps. 44, 4 vorgeschlagen.

Sehr verlockend nun für uns ist eine Emendation, die unsere Hypothese in glänzendster Weise bestätigen und die Parallele zu der Golgathaszene noch frappierender machen würde. Ich glaube zur Empfehlung derselben anführen zu dürfen, dass schon zwei andere Forscher, Kessler und Bredenkamp auf einem ganz anderen Wege und mit einer ganz anderen Deutung zu derselben gelangt sind. Die vorausgehende Pluralendung ים ist verloren sollte sie nicht in dem בם stecken? Dann bliebe תיו über, das sicher als תָּוֹ „sein Kreuz" zu lesen. Dies aber könnte natürlich nicht mit jenen beiden auf ein Grabzeichen gedeutet werden, sondern auf den Pfahl der Schande, an dem die Missethäter erhängt wurden (vgl. die Form des althebr. ת, im übrigen auch Ez. 9, 4, 6; Iob 31, 35). Jedenfalls hat diese Konjektur vor allen anderen wie עֲשֵׂי רַע etc. das voraus, dass sie kein Zeichen streicht und keins hinzusetzt. Bedenken wir nun, dass der Kreuzestod gerade der war, mit dem im Perserreiche alle die aufständischen Statthalter ihre Autonomiegelüste büssen mussten (vgl. auch B. Esther), so will sich uns diese Deutung fast gewaltsam aufdrängen. Man halte uns nicht entgegen, sie werde durch das vorhergehende קִבְרוֹ unmöglich, da dieses dann nachfolgen müsste. Ganz streng dem historischen Faden folgt der Dichter ja auch vorher nicht; ausserdem ist zu bedenken, dass auch das Kreuz, nachdem der Verbrecher heruntergenommen, als trauriges Erinnerungszeichen an ihn stehen blieb, und endlich wäre es wohl möglich, dass gerade das schlimmste Moment in seiner Todesart an das Ende gestellt wäre, um den Kontrast mit v. b um so schärfer hervortreten zu lassen. Was nun mich erst bestimmt, jene Konjektur wirklich als im hohen Grade wahrscheinlich zu empfehlen, ist der Umstand, dass sowohl ein bald nach dieser Zeit verfasstes Gedicht voraussetzt, es seien damals Judäer (u. zw. עָרִים) gekreuzigt Threni 5, 12, als auch ein anderer im Hinblick auf dieses Ereignis gedichteter Klagepsalm dasselbe bezeugt, Ps. 22, 17 (vgl. hierüber VI § 4). Die רָשָׁעִים und עֲשִׂירִים werden also wohl einfach mit „gemeine Verbrecher" zu erklären sein; dass dieselben wirklich gesondert eingescharrt wurden, können wir nach Analogie von 2 Reg. 23, 6; Jer. 26, 23 schliessen. (Inwieweit freilich das אֶת reale oder ideelle Bedeutung hat vgl.

das תַּחַת Iob 34, 26, ist nicht zu sagen.) V. b ist früher wohl manchmal fälschlich durch die dogmatische Brille betrachtet und hat man gemeint, hier würde völlige Sündlosigkeit des Ebed ausgesagt. Davon ist natürlich keine Rede: keinen Frevel, keinen Betrug hat er sich zu schulden kommen lassen, wie es doch hätte sein müssen, um einen derartigen Verbrechertod zu sterben. Dieses Leiden also war ein vollständig unverdientes, unschuldiges, freiwilliges. Nicht getrieben von egoistischen Gelüsten, sondern in Ausübung seines messianischen Berufes, der Botschaft der Propheten an ihn hatte er sich erhoben. Vgl. etwa Ps. 7, 4; 26, 1; 35, 11; 41, 13; 69, 5. V. 10: Deswegen wird sein Tod als ein Schuldopfer aufgefasst, welches er (für das Volk) dargebracht, durch dies ist Israel wieder rein geworden vgl. v. 6 b und Lev. 14, 12 etc. Wenn man in neuerer Zeit versucht, das Wort אָשָׁם durch Konjekturen zu beseitigen, so verrät sich darin ebenso dogmatische Befangenheit wie in der falschen Deutung von v. 9 b.

Damit haben wir das Leiden des Ebed bis zu seinem Endpunkte verfolgt; und ich denke, es hat sich uns überall nur bestätigt, dass eine Deutung auf den für sein Volk den Tod erleidenden Statthalterkönig in jeder Beziehung dem Kapitel Lebendigkeit und den einzelnen Zügen Greifbarkeit verleiht, dass sogar einige Punkte fast zwingend auf diese Deutung hinzuführen scheinen. Zum Schlusse machen wir nur noch auf eins aufmerksam: sicher nimmt jeder von dem Kapitel den Eindruck hinweg, dass Israel wohl indirekt die Schuld an dem Leiden des Gottesknechtes trägt v. 4, 5, 6 b, indem dieser duldet, was ganz Israel hätte dulden müssen, dass aber nimmermehr dies Leiden direkt von Israel ausgeht; dann hätte v. 6 a anders lauten müssen, dann hätte wenigstens einmal der Prophet seine Stimme zur Anklage erhoben. Davon keine Spur, keine Anklage, eine Klage ist das Ganze, im Namen des Volkes gesprochen „es ist mir leid und bin betrübt, dass ich dich so spät geliebt", zu spät ist die richtige Erkenntnis gekommen. Das Leiden aber geht offenbar aus von Leuten, die nicht zu den mit „wir" sprechenden gehören, d. i. von nicht zur Gemeinde gehörenden, daher immer das unbestimmte Passiv v. 5, 7, 8, daher das unbestimmte „man" v. 9. Auch dies bestätigt uns also wieder nur, dass wir

es hier mit einem Fürsten zu thun haben, der von einer auswärtigen Macht bestraft.[1]) Übrigens erhält 40, 23, 24 so auch plötzlich eine ganz eigenartige Beleuchtung.

5) Dasselbe, was vom Leiden des Gottesknechtes, gilt nun schliesslich auch von seiner Erhöhung und Verherrlichung. Wir dürfen hier natürlich nicht mit einander verwechseln das, was Deuterojesaja dem lebenden Ebed als Lohn verheissen 42, 4; 49, 3—6; 50, 7—9, und das, was er von ihm nach dem Tode hofft und ihm verheisst. Dies finden wir vor allem in den erklärenden Erweiterungen, die er in seinem Buche jenen älteren, zu Lebzeiten des Ebed gedichteten Liedern beifügte 42, 6—8; 49, 7—9, ausserdem in den Abschnitten des letzten grossen Liedes, in denen er von der Verherrlichung handelt, die vielleicht litterarkritisch gerade so wie jene Erweiterungen zu beurteilen sind 52, 13—15; 53, 10—12 und endlich in 55, 3 f. Für Deuterojesaja ist mit dem Augenblick, da sich das Verbrechergrab über dem Ebed schliesst, die Hoffnung nicht zertrümmert; nein dieser Ebed lebt, lebt weiter, nun erst wird er voll und ganz den Beruf ausführen können, den Gott ihm gegeben. Deuterojesaja ist sich bewusst, damit etwas ganz Unerhörtes, Neues, noch nie Dagewesenes zu verkündigen. Nun erst verstehen wir in vollem Umfang, was der Begriff des Neuen bei ihm enthält; alle in § 3, 4 dargelegten Momente gehören mit dazu, aber hier haben wir

---

[1]) Auch wenn wirklich spätere Forschung noch einmal mit Sicherheit darthun würde, was wir bis jetzt nur vermuten, dass Sach. 12, 10 auf ganz dasselbe Faktum anspielt (vgl. mit dem דָּקָרוּ das מָחֳלָל Jes. 53, 3), so würde diese Stelle doch kein Argument gegen unsere Deutung von Jes. 53 bilden und etwa darauf führen, dass die Jerusalemiten selbst den Serubbabel getötet. Denn a) Wellhausen und Nowack haben wohl richtig geschlossen, dass der Text korrumpiert und das אלי את nur Trümmer des ursprünglichen sind. Es könnte also entweder allgemein „man“ als Subjekt gedacht oder auch ein bestimmtes Subjekt verloren gegangen sein. b) Auch wenn wirklich die Jerusalemiten von vornherein als Subjekt gedacht wären, so genügte vollauf die auf Zustimmung beruhende innere Anteilnahme an dem Verbrechen der Tötung, wie sie auch Jes. 53 vorausgesetzt, oder eine aus der Mitte des Volkes hervorgegangene Anklage und Verräterei bei Hofe Jes. 50, 4 ff. zur Motivierung des Ausdrucks. Auch Sach. 11 wird nur der Undank gerügt. Übrigens wäre es natürlich hochinteressant, wenn wir Jes. 53 direkt eine solche Totenklage vor uns hätten, wie sie Sach. 12, 11 ff. erwähnt. (Vielleicht wird auf diesem Wege das דּוֹר 53, 8 noch einmal sicher erklärbar.)

erst das Vornehmlichste. 42, 9 steht das חֲדָשׁוֹת ja in unmittelbarer Beziehung auf das, was von der Verherrlichung des Ebed verkündet. Aber wohl noch nie ist von den Auslegern genügend beachtet, dass wir sachlich ganz denselben Begriff des Neuen haben, wenn Deuterojesaja 52, 12 sagt: „Denn was ihnen nicht erzählt war, sehen sie und, was sie nicht gehört, nehmen sie wahr", und dass dies wiederum identisch ist mit der שְׁמֻעָה 53, 1, mit der neuen Offenbarung, die Deuterojesaja erhalten und der niemand glaubt. Vgl. Ob. 1.

Bei der Darstellung dieses Neuen fällt uns nun zunächst schon auf, dass zweimal die Wirkung desselben auf die Könige erwähnt wird. „Könige werden's sehen und aufstehen, Fürsten, und sich niederwerfen" 49, 7. „Könige werden vor ihm ihren Mund verschliessen" 52, 15. Näher legt jedenfalls schon dies, dass der Ebed in dieselbe Kategorie mit ihnen gehört, dass sie ihm aber bisher jede Achtung versagt haben. Indes, was wird nun von ihm ausgesagt? 52, 13 ff. sind zu allgemein, als dass wir etwas Sicheres daraus schliessen könnten: „Fürwahr, mein Knecht wird Erfolg haben, er wird hoch erhaben und sehr erhöht sein — er wird zahlreiche Völker aufspringen machen" u. s. w. Es geht nicht ganz klar aus diesen Versen hervor, auf welche Lebensstellung und Berufsart des Ebed vor seinem Tode von hier aus zu schliessen. Indes einerseits die Parallele von Jer. 23, 5 b, wo dieselbe Verheissung des הַשָּׂכִיל der Zemach erhält, anderseits die von Iob 29, 8 ff., die fast wie eine direkte Anspielung auf Jes. 53, 13 ff. aussieht, lässt schon hier darauf schliessen, dass wir es mit einem Richter, Ratsherren, Magnaten oder Fürsten zu thun haben.[1])

Wir müssen uns, um zu einem sicheren Schlusse zu kommen, zunächst an 53, 10—12 halten, die unmittelbar im Anschluss an seinen Tod die Verherrlichung des Ebed schildern. Leider ist auch in ihnen der Text nicht ganz intakt, wennschon die vielen Konjekturen Duhms dazu teilweise als unnötig, gewaltsam und nur den Text verschlechternd erscheinen (vgl. Samen lang von Leben etc.). Die Hauptpunkte nun, die der Dichter hier dem Ebed nach seinem Tode verheisst, sind V. 10: er wird Samen sehen d. h. Nachkommen erleben: das wäre zwar eine Ver-

[1]) Noch nie scheint mir beachtet zu sein, dass einzelne Züge direkt dem Bilde der Erhebung des Königs Jojachin 2 Reg. 25, 27 ff. entlehnt sind.

heissung für jedermann, indessen besonders stereotyp doch bei der gens davidica vgl. Ps. 18, 51; 132, 11; 2 Sam. 7, 12; Jer. 33, 17, 22 etc. Er wird lange Lebensdauer haben: auch die wünschte sich jeder Israelit, aber wo wäre die Verheissung natürlicher als bei einem Könige, dem stets und von allen Seiten der Wunsch des חַיִּים und יְמֵי אֶלֶף entgegenscholl vgl. 1 Sam. 10, 24; 1 Reg. 1, 31, 34; Ps. 21, 5; 61, 8; Jes. 38, 16. Der Plan Jahwes wird durch seine Hand gelingen: welches dieser Plan sei, ist 42, 1 ff.; 45, 14 ff., 23; 49, 6 gesagt; Gott hat offenbar etwas ganz besonderes mit ihm in der Geschichte vor wie zuvor mit dem König Koresch vgl. 44, 28; 48, 14.

V. 11: Fröhlich wird er wieder werden in Anblick und Erkenntnis dessen, dass er durch sein Leiden sein Volk gerettet. Dies halte ich für den Gedanken des Verses. Das רַבִּים muss hier wegen v. b vgl. v. 5 sich auf Israel beziehen. Und das הַצְדִּיק לְ kann nach deuterojesajanischem Sprachgebrauch nur bedeuten: jemandem Heil, Rettung verschaffen (vgl. הֵנִיחַ לְ jemandem Ruhe verschaffen, צָדֵק fast = יָשַׁע). Mit Duhm u. a. בְּדַעְתּוֹ in בָּרֵעָתוֹ vgl. Sach. 7, 10 zu ändern, liegt keine Nötigung vor. Also: an Stelle der Trübsale seiner Seele wird er sich satt sehen, wenn er erkennt, dass Heil verschafft der Gerechte den Vielen. Das עַבְדִּי, in dem Gott sprechen würde, gibt sich schon hierdurch als Glosse zu erkennen. Das göttliche Siegel unter die Hoffnung beginnt, falls Gott hier überhaupt das Wort ergreift, offenbar erst mit dem לָכֵן v. 11. Indes ist zuzugeben, dass wir uns in diesem Verse überhaupt auf sehr unsicherem Boden befinden.

V. 12: Das Letzte, was dem Ebed verheissen, ist: „Ich werde ihm unter den Vielen zuteilen und bei den Starken wird er Beute teilen“, oder nach LXX: „darum wird er erben unter den Vielen und bei den Starken Beute teilen.“ Die Konzinnität des Satzbaues empfiehlt letztere Lesung mehr. Der Vers wird sehr oft total falsch gedeutet, man muss festhalten: a) das „Beute teilen“ ist sprichwörtliche Redensart für Gewinn, Anhang, Anerkennung u. s. w. erlangen, b) die רַבִּים und עֲצוּמִים können nur die Völker der Erde sein. Unmöglich ist: er wird mit vielen teilen, denn Duhm sagt richtig: „Wenn's ans Teilen und Erben geht, teilt man lieber mit wenigen als mit vielen,“ zudem weiss

man nicht, wie die Menge zum Raubteilen kommt. Ebenso unmöglich ist aber seine eigene Deutung auf die Grossen und Fürsten der Erde, mit denen der Ebed teilen soll. „Mit grossen Herren ist schlecht Kirschen essen", das würde auch hier gelten, es wäre eine sehr fragwürdige Verheissung. In der Parallelstellung muss sich רַבִּים wie עֲצוּמִים auf die grossen und starken Völker, die Völker der Erde beziehen, vgl. zunächst 52, 15, weiter Micha 4, 13; Joe 12, 2; Deut. 7, 1; 9, 14; 26, 6, vor allem aber Sach. 8,22, eine Stelle, die, weil sie ungefähr in dieselbe Ära hineinfällt, von grösster Bedeutung ist. So wenig weiter das בְּ vor רַבִּים Duhms Deutung empfiehlt, so sehr passen die Präpositionen zu der unsrigen: unter den grossen Völkern wird er erben und bei den starken Völkern Siegeslohn davontragen d. h. sein Reich, seine Ehre, seine Macht, sein Besitz wird nun auch unter ihnen eine Stätte finden. Man halte uns nicht das rabbim von v. 11 b und 12 b entgegen, es liegt ja gerade in dieser doppelseitigen Verwendung desselben ein Wortspiel vor, und vernichtet man durch Identifizierung die ganze Pointe.

Das also ist es, was Deuterojesaja 53, 10—12 von der Verherrlichung des Ebed verkündet. Und wiederum fragen wir: führt nicht gerade v. 12 darauf, dass dieser auch im Leben schon ein Fürst war; würde ein solcher Zug sich in der Erwartung der Zukunft eines ehemaligen Propheten oder Thoralehrers finden? Duhm hat das selbst gespürt; er würde sonst nicht für seine Auffassung, nach der der Märtyrer plötzlich nach seinem Tode in die Gesellschaft der hohen Herren eingeführt wird, auf so unglückliche Parallelen wie Krösus und Solon, die Vestalinnen etc. verwiesen haben; ja, anders wäre es, wenn ein nachexilischer Hohepriester vor uns stünde, der eben auch ein נָשִׂיא war, aber das ist ja auch nach Duhm ausgeschlossen. Es wundert mich, dass er hier nicht wenigstens seinen „Beutevater" von Jes. 9, 5 wiedergefunden hat.

Derselbe Gedanke, dass der gestorbene Ebed auch unter den Völkern herrschen werde, tritt uns nun noch in drei anderen Stellen Deuterojesajas entgegen, 42, 6, wo er geradeso wie schon im Leben (49, 6) als ein zum אוֹר גּוֹיִם Bestimmter bezeichnet wird (dass auch dieser Ausdruck auf einen Fürsten aus Davids Hause

führt, zeigt Jes. 9, 1; Ps. 132, 17), 49, 7, wo, wie wir sahen, gesagt wird, dass Fürsten sich niederwerfen werden (nicht etwa unmittelbar vor Jahwe vgl. לְמַעַן), und endlich besonders 55, 4: „Siehe, zu einem Zeugen für Nationen habe ich ihn gemacht, zu einem Fürsten und Befehlshaber von Völkern". Die Gründe, mit denen Stade (Geschichte II p. 70, 87) die Echtheit der Stelle angefochten, sind schon von Duhm p. 386 widerlegt, das haben wir nicht erst nötig. Ich möchte nur noch folgendes hinzufügen: anstatt, sobald er eine Stelle nicht versteht, mit der Annahme einer Interpolation bei der Hand zu sein, hätte Stade lieber erklären sollen, wie ein Interpolator auf den singulären Gedanken, dass David ein עֵד sei, gekommen, der nun merkwürdigerweise gerade in deuterojesajanischen Ideen wurzelt vgl. 43, 10, auch das הֵן. Nein, diese Stelle ist sicher echt. Ob man der Konzinnität halber נְתַתִּיו (Koppe) zu lesen, lasse ich dahingestellt. Auch die Vertreter der Echtheit beantworten nun die Frage verschieden, von wem dann in v. 4 die Rede sei, ob von dem alten David, oder von dem Messias. Ich glaube, man darf die Frage so überhaupt nicht stellen, beides fällt den Propheten jener Zeit zusammen vgl. schon Hos. 3, 5; Jer. 30, 9; Ez. 34, 34; 37, 24 f.; Ps. 132, 1 ff. Schon v. 3 kann sich ja unmöglich auf den alten David ausschliesslich beziehen; der treue Davidsbund ist ein fester Begriff, auf Grund von 2 Sam. 7; 23 entstanden. Dieser soll doch gerade jetzt realisiert werden, und so spricht v. 4 von dem, durch den er jetzt realisiert werden soll, d. i. der Ebed, der Zeuge der Völker, der David ist. (Zu פְּאֵרְךָ vgl. 49, 2.) Ob v. 5 ihn noch anredet (vgl. Ps. 18, 44) oder das Volk, wird sich wohl definitiv nie entscheiden lassen. Aber ich frage: was soll in v. 4 der historische Rückblick, wo doch das הֵן gerade auf die Gegenwart leitet vgl. 42, 1? Nein, wir haben hier die persönlich-messianische Hoffnung Deuterojesajas vor uns, wie sie uns schon 53, 10—12 entgegentrat: Beherrscher der Völker wird der Ebed sein, aber nicht durch Siege und Gewalt, sondern durch die sittliche Macht seiner Persönlichkeit, als Zeuge der Allmacht seines Gottes, so dass nun freiwillig die Völker in das Reich Gottes eingehen.

Will nun schon diese Bezeichnung des Ebed als נָגִיד wieder nicht zu irgend einem andersartigen Märtyrer passen, so eröffnet

sich uns von dieser Stelle aus doch noch eine viel wichtigere neue Perspektive, und erst, wenn wir ihr nachgehen, werden wir auch das Moment der Erhöhung als ein sicheres Argument für unsere Hypothese verwenden können. An dieser Stelle nämlich trifft deutlich die Idee von dem Knechte Gottes mit der von dem Davidsspross zusammen, und das ist uns eben das letzte bestätigende und ausschlaggebende Argument dafür, dass die Persönlichkeiten, an die sich beide Gedankenreihen knüpfen, thatsächlich identisch sind. Jes. 55, 4 verspricht Gott dem Volke, er will einen ewigen Bund mit ihm schliessen, der wird darin bestehen, dass die treuen David 2 Sam. 7 gegebenen Verheissungen in Erfüllung gehen; durch einen bestimmten Zeugen, der zum Fürsten und Gebieter bestimmt, wird sich diese Bundesschliessung vollziehen. Auch wenn es hier nicht ausdrücklich gesagt wäre, verstünde sich eigentlich schon nach all den anderen Propheten von selbst, dass dieser Zeuge ein Davidsspross. Den alten Sinaibund sah man als durch das Exil oder schon vorher durch die Sünden des Volkes zu schanden geworden an, daher denn auch Deuterojesaja ihn nie erwähnt (54, 10 ist es natürlich auch der neue vgl. Jer. 33, 25 f.). Jeremia wie Ezechiel erhofften mit der Beendigung des Exils einen neuen Bund, und stets findet dieser nach ihnen seine Bürgschaft und sichtbare Gestalt in David, dem zweiten David vgl. Jer. 30, 9. 21, dieser wird Gott wieder wie einst Mose nahen können; 31, 31 ff. (vgl. Jes. 54, 13); 33, 21; Ez. 34, 24 f.; 37, 23 f., 26. Der Gedanke von einem neuen Bunde Gottes mit dem Volke ist also in exilischer Zeit von der Hoffnung auf den Davidsspross unabtrennbar, beide fallen zusammen.

Nun aber verkündet Deuterojesaja, bei dem wir soeben an einer Stelle schon dieselbe Ideenverbindung konstatierten, an zwei weiteren Stellen folgendes dem Ebed: ich will dich machen zu einem Bunde des Volkes 42, 6; 49, 8. Kann man dann überhaupt etwas anderes folgern, als dass wir in diesem Ebed eben jenen Davididen vor uns haben, durch den der neue Bund vollzogen werden soll? Wie der Ebed ein Licht für die Völker, so wird er ein Bund für Israel sein (vgl. zu עַם 43, 8, 21 etc.). Das kann doch nur heissen: wie von ihm als einem Lichtträger Lichtglanz ausgehen wird unter die Völker, so werden von ihm als

einem Bundesträger die Bundessegnungen (vgl. חַסְדֵי 55, 3) über Israel kommen. Das בְּרִית ist hier sachlich einfach = Bundesmittler, geradeso gebraucht wie בְּרָכָה Gen. 12, 2, was doch auch auf die Bedeutung Segensvermittler hinausläuft (so richtig Delitzsch, Orelli, Bredenkamp, Krätzschmar: Bundesvorstellung p. 169 f., Valeton: Z. f. a. W. XIII. p. 258). Es ist reine Wortklauberei, wenn Dillmann die Übersetzung „Bund mit dem Volk" als die einzig mögliche Übersetzung zugibt, diese aber nicht im Sinne von „Bundesmittler" zulassen will, sondern = ich mache ihn zu dem, in dem der Bund Gottes mit dem Volke sich erfüllt. Dies ist ja auch richtig, aber jenes damit nicht ausgeschlossen. Dillmann will sich eben auch hier nur die Möglichkeit der unglückseligen Kollektivdeutung freihalten. An allen anderen Deutungen, die diese Stelle erfahren, geht man lieber nachsichtig und stillschweigend vorüber. Die Geschichte der Exegese dieser Stelle ist bis herab auf die Deutung von Duhm „Bund von Volk" gerade kein sehr rühmliches Kapitel unserer Wissenschaft. Uns thun also 42, 6 und 49, 8, die schlechterdings nicht anders gedeutet werden können, als oben proponiert, mit Sicherheit dar, dass der Ebed, von dem Deuterojesaja handelt, der David ist, den Jeremia und Ezechiel erhofften, der Davidsspross, mit dessen Erscheinen und in dem der neue Bund mit dem Volke vollzogen werden sollte. Damit fallen für uns alle die Hypothesen von irgend einem anderen Märtyrer definitiv dahin; der Ebed, von dem Deuterojesaja den neuen Bund erhofft, ist ein Davidide, der für sein Volk gestorben. Psalm 89 wird uns eine evidente Bestätigung unserer Deutung dieses letzten Momentes erbringen. Vgl. VI § 3.

Wir haben nun zunächst kurz festzustellen, was das Buch Deuterojesajas uns an Daten für das uns beschäftigende geschichtliche Problem ergeben würde, falls unsere bisherigen Schlüsse richtig. Auch der aus Babylon zurückgekehrte Deuterojesaja hat sich den Erwartungen seiner Zeitgenossen angeschlossen, dass Serubbabel der Messias sei. Ja, er hat wohl noch mehr von ihm erwartet als alle anderen, da er ihn mit noch anderen Augen als diese ansah. Dieser Prophet war voll des Geistes Gottes, wie sonst keiner unter den Zeitgenossen, eine Kraft des Glaubens, eine Kühnheit des Hoffens, eine Weite des

Blicks, wie wir sie sonst auf alttestamentlichem Boden kaum wiederfinden. Nicht Glanz und Ruhm erwartet er von dem König, sondern gerechte Regierung in Israel, aber noch mehr: ein Licht wird er den Völkern werden, schon harren sie auf seine Thora. In zwei Liedern, 42, 1—4; 49, 1—6 sind uns diese seine Gedanken noch erhalten.[1]) Es scheint indes auch nicht an Widerspruch gegen eine Erhebung Serubbabels gefehlt zu haben, Deuterojesaja schildert 49, 4 sein Leben als reich an Arbeit und Verdruss. Der Konflikt hat sich immer mehr verschärft, schliesslich ist der Statthalterkönig verklagt, er muss bei Hofe denunziert sein. Aber auch dies hat er geduldig ertragen im Bewusstsein seiner Mission, vertrauend auf seinen Gott 50, 4 ff. Dürften wir Micha 4 hiervor einschieben, so ist ein Heer wider Jerusalem entsandt. Und das wird der Augenblick gewesen sein, in dem sich alles entscheiden musste. Hätte er dies mit Waffengewalt besiegt, so hätte das Volk ihm zugejauchzt, dann wäre er sein Messias gewesen, aber in demselben Augenblick wären die Hoffnungen eines Sacharja und Deuterojesaja zu schanden geworden: nur durch Gottes Geist sollte er sein Ziel erreichen. Serubbabels Glaube hat sich bewährt, er hat das Schwert nicht gezogen. Wohl wäre er nach Micha 4; Threni 4 den Feinden entgegengezogen, müsste sich dann aber entweder freiwillig ausgeliefert haben oder sich wenigstens widerstandslos haben gefangen nehmen lassen. Jedenfalls ist's ihm nun gegangen wie allen jenen aufrührerischen Statthaltern. Auch an ihm ist ein Exempel statuiert, er ist des königlichen Schmuckes beraubt; er ist gegeisselt, verstümmelt, ausgestellt, gekreuzigt. Das Volk sagt sich schnell von ihm los, es muss sich in ihm getäuscht haben, er ist ein grosser Sünder gewesen, mit dem Gott ins Gericht gegangen. Nur einer steht bei seinem Kreuze, der bleibt ihm treu; eine kleine Schar hat er wohl hinter sich, aber verschwindend im Verhältnis zum Volksganzen.

So etwa würde sich das Geschichtsbild gestalten, falls unsere

[1]) Zu beachten bleibt hierbei übrigens, dass wir uns etwa im J. 515 oder später befinden, also gerade in der Zeit, in der die ersten Nachrichten davon durch die Welt liefen, dass die griechischen Inseln und Küstenländer die persische Oberhoheit abzuwerfen trachteten.

Prämissen richtig. Auch wenn Deuterojesaja idealisiert haben sollte, immer würde dieser Serubbabel vor uns dastehen als ein geduldiger, sich für sein Volk aufopfernder Märtyrer, der im Glauben triumphiert hat über die Leiden dieser Zeit, eine Gestalt, wie wir wenige in Israels Geschichte wiederfinden. Gross, gigantisch gross, erhebt sich jener Prophet, der die Trauer- und Totenklage über ihn anstimmt, über das Niveau seiner Zeitgenossen; aber gross muss auch der gewesen sein, um den der Prophet weint, der so gearbeitet, gelitten, geduldet und geglaubt hat, wie er es schildert.

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Gedanken Deuterojesajas. Unschuldig hat der Ebed gelitten, unschuldig, freiwillig, seinem Berufe getreu ist er in den Tod der Verbrecher gegangen. Zu schanden sind damit scheinbar alle göttlichen Weissagungen geworden, alle kühnen Hoffnungen, die man auf ihn gesetzt. Es ist die schärfste Krise, die Israels Religion überhaupt hat durchmachen müssen, weit schärfer noch als die des babylonischen Exils, denn dies war von der ganzen Reihe der Gerichtspropheten vorausgesehen. Aber gerade hier bewährt sich auch am glänzendsten, dass die alttestamentliche Religion kein Produkt einfach menschlicher Entwickelung, sondern, dass ihre Wurzel in Gott ruht. Deuterojesaja gibt die Lösung. Alles das war ja Gottes Plan (חֵפֶץ), sein Wort kann nicht trügen, mag Gras verdorren und Blume verwelken, sein Wort besteht auf ewig, nie kommt es unverrichteter Sache zurück, seine Gedanken sind so viel höher als der Menschen Gedanken, wie der Himmel höher ist denn die Erde: der Beruf des Ebed ist noch nicht zu Ende. Von solchem felsenfesten Glauben aus erhebt sich der Prophet zu einer fast schwindelnden Höhe, einer Höhe, die es uns kaum verwundern lässt, dass die Zeitgenossen ihm nicht haben folgen können: der Ebed lebt, nun gerade triumphiert er, nun wird er Träger des Bundes Gottes mit dem Volke, eines Bundes, der nicht wanken wird, wenn auch Berge weichen und Hügel hinfallen, um seiner Wunden willen wird Israel geheilt. Er wird ungezählten Samen sehen, wird auch die Völker erleuchten, als ein Zeuge und Fürst für sie dastehen, sie in sein Reich rufen. Mit dieser Hoffnung, die sich dem Deuterojesaja

im unmittelbaren Anblick des Leidens und Sterbens dieses Gerechten blitzartig, gewaltig, überzeugend aufgedrängt, beginnt das eigentliche Mysterium in seiner Predigt, das Geheimnis, welches bleiben wird, auch wenn es uns gelingen sollte, den geschichtlichen Vorgang als solchen klarzustellen. Denn hier betreten wir das Gebiet, vor dem die Geschichtsforschung stille stehen muss, wo ihre Mittel versagen, wo ein Höherer, dessen Gedanken wir nicht nachzurechnen vermögen, gesprochen und das Innere des Menschen berührt hat.

Wenn wir die Frage aufwerfen: in welcher Form hat sich Deuterojesaja seine Hoffnung realisierbar gedacht, so könnten drei Antworten gegeben werden: durch eine Auferstehung des Ebed, durch ein Weiterexistieren desselben in der Idee, in der Predigt der Propheten, in dem geistlichen Samen der durch ihn gläubig Gewordenen oder endlich drittens durch Wiederkehr aus einer Entrückung, in der er sich jetzt befindet, wobei die Frage, wie eine solche vorstellbar sei, den Propheten überhaupt nicht beschäftigt. Die erste Möglichkeit scheint mir ausgeschlossen zu sein, nicht, weil sich eine Auferstehungshoffnung in Israel damals sonst noch nicht nachweisen lässt; die Perser hatten sie schon lange zuvor und hier redet einer, der sich auch sonst turmhoch über seine Zeitgenossen erhoben. Wohl aber lehne ich diese Möglichkeit ab, weil der Text von Jes. 53, 10 dagegen ist; in diesem Falle hätte hier die Auferstehung erwähnt werden müssen. Statt dessen aber wird unmittelbar nach Grab und Kreuz von dem Ebed weiter geredet.

Die zweite mögliche Auslegung würde sicher den Ausdrücken von Jes. 53, 10—12 nicht gerecht. Hier handelt es sich doch thatsächlich um eine Persönlichkeit, und zwar ganz dieselbe, von der v. 2—9 geredet, nicht um eine Idee, von der nicht „Samen sehen“ und „Beute austeilen“ ausgesagt werden kann. Und dasselbe gilt schliesslich auch von 42, 6; 43, 10; 49, 7; 55, 3. Wohl aber bleibt die Frage diskutierbar, ob nicht Deuterojesaja, als er schon mehr reflektierend und tröstend sein Buch schrieb, stellenweise in dieser Art sich die Realisierung gedacht vgl. 53, 11 mit 54, 17; 53, 12 mit 58, 14. Jedenfalls hat er diese Auffassung für die Zukunft nahegelegt und angebahnt, indem er manche

Ausdrücke, die er in den Liedern von dem einen Ebed gebrauchte, in dem Buche ebenso auf das Volk anwendete. Schon Tritojesaja kennt daher nur noch „Knechte“ vgl. 63, 12. 14; 65, 9. 13 f.; 66, 14. Indes diese Frage können wir hier nicht näher erörtern, sie würde uns zu weit von unserer Aufgabe abführen.

Die einzig richtige Antwort hat in der Hauptsache Duhm gegeben: im Angesichte des Sterbens dieses Märtyrers, den Gott zu seinem Ebed im Volke und für die Völkerwelt erkoren, hat der Prophet die Gewissheit erhalten, er sei nicht tot, nur entrückt, er lebe, werde wiederkommen. Wie, ob später ob früher, wo er jetzt weilt,[1]) darüber wird der Prophet sich überhaupt keine Rechenschaft abgelegt haben; für ihn existiert er weiter, Gott wird nun durch ihn den neuen Bund aufrichten und die Völker wird er in das Gottesreich rufen. Fürwahr, ein Glaube, wie wir ihn sonst in Israel nicht finden. Wohl nahm man auch von einem Henoch und Elias an, sie seien zu Gott entrückt; aber hier handelte es sich um etwas ganz anderes, grösseres. Hier kannte man das Grab, das Verbrechergrab, in das der entseelte Leib des Toten gelegt, und doch sollte er leben und wiederkommen. Dass dieser Glaube nur einen ganz schwachen Widerhall in dem Volke gefunden, das sich als Ganzes von diesem seinem grössten Märtyrer als von einem Aussätzigen abwandte, darf uns kaum wundernehmen. Indes hier und da können wir noch ein Echo, das er geweckt, nachweisen, und schon hier sei wenigstens eins erwähnt, das die Richtigkeit unserer Deutung beweist.

Es ist Mal. 3, 1. Etwa 50 Jahre nach Deuterojesaja spricht dieser: „Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her, dass er vor mir den Weg ebne, und plötzlich wird der Herr, den ihr sucht,

[1]) Ursprünglich wollte ich in 42, 19, 21, von denen schon oben die Rede, einen Stossseufzer Deuterojesajas sehen über das momentane Fernsein des Ebed (vgl. 53, 8 nach unserer Erklärung). Mit der Anrede an das Volk als an Taube und Blinde wird er schmerzlich an den erinnert, der jetzt blind und taub vgl. 52, 14. Aber sogleich weiss er sich auch hier v. 21 zu trösten mit demselben Gedanken wie 53, 10 (vgl. das spätere: musste nicht Christus solches leiden?). Dann müsste freilich v. 20 Glosse sein. Inzwischen hat sich mir eine bessere Lösung der Schwierigkeit ergeben. Vgl. die Nachträge. Erinnert sei hier aber noch daran, dass Serubbabel seinen Erstgeborenen פְּלַטְיָה genannt vgl. 1 Chron. 3, 19.

zu seinem Tempel kommen und der Bote des Bundes, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt, spricht Jahwe der Heerscharen.“ Die Stelle wird allerdings meistens sehr missdeutet. Jahwe selber soll der מַלְאַךְ הַבְּרִית sein u. s. w. Das ist natürlich unmöglich. Nowack betrachtet als rettenden Gedanken die Deutung Krätzschmars, der Bundesengel sei der Schutzengel der Gemeinde, und dieser selbst spricht (Bundesvorstellung p. 237) die Hoffnung aus, dass er jenem endlich zu seinem Rechte verholfen habe. Er kommt der Wahrheit denn auch thatsächlich näher, aber eine richtige Genesis der Idee gibt auch er nicht. Der מַלְאַךְ Sacharjas 1, 12 f.; 3, 1 ff. etc. hat ja thatsächlich eine ganz andere Aufgabe, auf sein Kommen wartet man nicht erst, und der Michael Daniels kann für Maleachi noch nicht in Betracht kommen; gerade die Identifizierung mit Elias 3, 23 führt auf eine andere Wurzel. Wir sehen ja aus v. 1 a (vgl. auch v. 3), woher Maleachi und seine Glaubensgenossen ihre eschatologischen Ideen schöpfen; eben aus Jes. 40—62 (vgl. 40, 3; 62, 10). Nur verstehen sie das Buch nicht mehr. Das Bewusstsein, wer der Ebed 42, 1 ff. gewesen, ist verschwunden, Levi hat seine Erbschaft angetreten (2, 5 ff.; Dan. 11, 22 nennt sich der Hohepriester sogar nach ihm 55, 4) נְגִיד בְּרִית). Wohl aber zittert die Hoffnung auf seine Wiederkunft noch nach; immer ist der neue Bund, den er nach 42, 6 bringen sollte, noch nicht gekommen, und darauf hatte man weiter gehofft wie auf das Kommen Gottes selbst. Nun hatte der Ebed bei Deuterojesaja, wenn auch weit seltener, noch einen anderen Titel geführt, מַלְאָךְ 42, 19; 44, 26. Dieser sagte der ganzen Zeitrichtung mehr zu, er erinnerte auch nicht mehr an die geächtete gens davidica, und so harrte man des Wiederkommens des מַלְאַךְ הַבְּרִית, des Boten, der den Bund Gottes mit dem Volke bringen, tragen, vermitteln sollte. Dass man wirklich noch lange dabei die dunkle Vorstellung einer Wiederkunft hatte, bestätigt evident der Schluss des Buches 3, 23 (vielleicht von späterer Hand), freilich zugleich, dass jedes Bewusstsein dessen geschwunden, wer ursprünglich der gewesen, auf den der Begründer der Idee gehofft hatte. Der ebenfalls entrückte Elias war eine populärere Persönlichkeit, ihm übertrug man die Funktion. Das Andenken an das entsetzliche Ende jenes unglück-

lichen Märtyrers war schnell erloschen, man wollte des Früheren nicht mehr gedenken vgl. Jes. 65, 16. Und nur in jener unklaren, unbestimmten Form erhielten sich die Nachwirkungen desselben. Sie sind dank Maleachis Buch nie ganz verstummt vgl. Matth. 16, 14.

Die Form der Hoffnung Deuterojesajas hat zweimal getäuscht; was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig. Ihr Inhalt war Wahrheit, über alles Begreifen hoch, ewige Wahrheit, Wahrheit aus Gott. Ich glaube, ich darf diesen Kern in vier Gedanken zerlegen: das unschuldige, im gottgeordneten Berufe sich aufopfernde Leiden für die Brüder ist das höchste sittliche Lebensdideal; Gottes Absichten und Gedanken triumphieren über Leiden, Tod und Grab; die Sünden der Vielen werden vor Gott gesühnt durch das Leiden des Einen gerechten Repräsentanten; die sich aufopfernde Liebe reisst die Volksschranken nieder und führt die Völker in das Gottesreich ein. Der Gedanke, die Vorstellung, die Hoffnung eines leidenden Messias hat also geschichtlich nachweisbaren Ursprung, wenn schon ihre Wurzel jenseits aller Geschichte, in Gott ruht. Und als nun in der Fülle der Zeiten der kam, der in Ausübung seines Heilandsberufes gelitten und gekreuzigt wie Serubbabel, doch nun nicht mehr für die Sünde seines Volkes nur, sondern der ganzen Welt, der, von dem in ganz anderem Sinne das Wort galt: obwohl er keine Sünde gethan, da musste auch jene dunkle Erwartung einer Rückkehr des Bundesboten zum Schweigen kommen, da bewährte sich auch in Bezug auf jenen grössten Knecht Gottes im alten Bunde das Wort: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.*

[Exkurs: Wir sind zu Ende mit unserer Untersuchung über das Buch Deuterojesajas, soweit es unser Problem betrifft. Nur sei jetzt zum Schlusse in Fortsetzung von § 2 noch einmal darauf aufmerksam gemacht, in welchem Lichte uns jetzt das ganze Trostbuch erscheint. Ganz glimpflich scheint schon nach Deuterojesaja das Volk nach jener Katastrophe für die Erhebung nicht weggekommen zu sein, und die anderen Quellen, besonders Tritojesaja, Threni 5 erzählen uns noch viel mehr, was damals geschehen: die neu erbauten Mauern geschleift, der Tempel abermals

verwüstet, Raub und Plündern im Lande, nur Leben und Existenz liess man dem Volke, das dem samaritanischen Statthalter unterstellt. Die dumpfeste Verzweiflung muss sich des weitaus grössten Teiles des Volkes bemächtigt haben: alle göttlichen Weissagungen hatten getäuscht.

Und in dieser Zeit da stellt Deuterojesaja jenes sein Buch „tröstet, tröstet mein Volk“ zusammen. Ich denke, nur noch mehr wächst damit seine Bedeutung, nur um so staunender müssen wir aufschauen zu diesem Heros des Glaubens und der Hoffnung, der da proklamiert: das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit. Nun stellt er alle seine ehemaligen babylonischen Weissagungen zusammen, die sich in der Hauptsache wunderbar erfüllt haben, und sucht von da aus dem Volke Zutrauen zu dem Neuen einzuflössen, das Gott ihn verkünden heisst. Nun citiert er auch wörtlich wieder seine älteren Orakel über den Ebed, die sich freilich nicht so erfüllt haben, wie er zuerst gemeint, die aber doch in anderer Weise (nach der Wiederkunft) in Erfüllung gehen werden.[1]) Schon hört er Gott seiner Stadt nahen, der Ebed, der tote lebt und wird zum Mittler des neuen Bundes gemacht, durch ihn werden die Völker eingeführt ins Gottesreich, aus der Zerstreuung strömen die Söhne Zions herbei, der Tempel wird wieder herrlich, Jerusalem zahlreich bewohnt, Glück und Heil wohnen in der Stadt. Juda verzage nicht, dein Gott lebt, er kann dafür zwei Zeugen stellen, dich selbst, seinen Knecht, den er aus Babel erlöst, und ihn, den Knecht, den er trotz Tod und Grab zum Bunde des Volks, zum Lichte der Heiden macht. Das ist nach unserem Dafürhalten der Grundgedanke jenes einzigartigen Buches; man könnte das ganze eine eschatologische Schrift nennen, aber welch ein Unterschied von 63—66 oder von Sach. 9—14!

Einen positiven Aufriss des Aufbaues des Buches nun noch zu geben, würde jenseits unserer Aufgabe liegen. Nur das sei noch ausdrücklich bemerkt, dass nach unserem Resultate

---

[1]) So erklärt sich plötzlich, was schon Smend feinsinnig beobachtet, dass die Lieder immer das Thema zu dem folgenden bilden, und doch dies immer nur einzelne Gedanken jener, und zwar nicht einmal stets die, die in den Liedern als die Hauptgedanken erscheinen, ausführen.

die Idee, das Volk sei der Ebed, bei Deuterojesaja die frühere ist; sie findet sich gerade in den Perikopen aus der babylonischen Wirksamkeit. Wenn auch nicht alle, so sind doch die meisten Stellen, an denen sie auftritt, mit Sicherheit dieser zuzuweisen 41, 8f.?; 44, 1, 2, 21; 45, 4; 48, 20.[1]) Sie ist dann während Deuterojesajas jerusalemischer Wirksamkeit zunächst wohl ganz zurückgetreten hinter der von dem einen Ebed, dem nun nach der erstmaligen Rettung des Volkes alles Sorgen, Hoffen und Verheissen galt. Und erst nach der Katastrophe sind in dem Buche beide Ideen mit einander verarbeitet. Dass dieses Nebeneinander, sobald man nicht mehr wusste, wer der individuelle Ebed war, dem Verständnis des Buches hindernd in den Weg treten musste, ist selbstverständlich. Dann kollidierten die beiden Ideen logisch mit einander. Der masorethische Text sowohl (49, 3) wie die LXX (42, 1) legen Zeugnis davon ab, wie bald die Verwirrung begann. Dadurch, dass er Ehrentitel und die verheissenden Prädikate in gleicher Weise auf das Volk, wie auf Serubbabel angewendet, hatte Deuterojesaja selbst eine solche Verwechslung angebahnt. Die Deutung, welche Dillmann u. v. a. dem Ebed geben, gibt sicher richtig das Verständnis wieder, welches schon im 4. Jahrhundert die Gemeinde mit ihm verband. Wer aber behauptet, beide Ideen könnten nicht, wie wir vorgeführt, zu verschiedenen Zeiten von demselben Verfasser konzipiert und in der angegebenen Weise hernach neben einander in das Buch gekommen sein, der behauptet mehr, als er verantworten kann, und wird durch die Thatsachen gerichtet.]

---

[1]) Dass sie sich schon bei Jeremia finde, kann man aus Jer. 30, 10; 46, 27 nicht mit Sicherheit folgern.

## Kapitel VI.

# Das Zeugnis des Psalters von den Schicksalen Serubbabels.

Den Psalter als Quelle für ein geschichtliches Problem verwenden, bleibt immer ein etwas prekäres Unternehmen. Und dasselbe ist wohl in unserer Zeit ganz besonders in Misskredit geraten, nachdem die Verwendung desselben zur Ausmalung der davidischen Ära, wie es die Tradition verlangte, sich definitiv als unmöglich ergeben, anderseits aber auch die ersten kühnen Ansätze zu einer positiven Kritik z. B. eines Ewald und Hitzig sowie die eines Olshausen als missglückt betrachtet werden müssen. Gewiss nicht ohne Grund; den weitaus meisten Psalmen, und zwar vielfach gerade den religiös-lyrisch am höchsten stehenden, fehlt jede historische Anspielung, die Handhaben zu einer sicheren Kritik böte. Indes darf man nun nicht so weit gehen, wie es jetzt stellenweise Sitte wird, dass man bei der Erörterung der geschichtlichen Probleme thut, als ob der Psalter überhaupt nicht existiere. Gewiss, einem die Geschichte Israels betreffenden Schlusse, der sich lediglich auf den Psalter gründete, würde meistens mit Recht misstrauisch von allen Seiten begegnet werden. Etwas anderes aber ist es, wenn man auf Grund anderer Quellen ein gewisses Resultat gefunden und dann nur prüft, inwieweit etwa der Psalter dies bestätige. Denn das ist ja nun einmal über allen Zweifel erhaben, dass dies und jenes geschichtliche Ereignis einen unmittelbaren Widerhall in der religiösen Lyrik gefunden; wir sind überzeugt, auch dasjenige, welches uns in dieser Abhandlung beschäftigt. Ja, wir hoffen, es wird sich ergeben, dass dies und jenes Lied, bezüglich dessen die Kritik bis jetzt ruhelos hin- und hergetappt ist, auf diese Weise plötzlich auf sicheren Boden gerückt wird.

Und zwar kommt der Psalter in vierfacher Beziehung für uns in Betracht. Wir glauben, er enthält erstens noch solche

oder wenigstens ein solches Lied, in dem ähnlich wie von Haggai und Sacharja dem Serubbabel das Königtum verheissen wird, zweitens solche, die unmittelbar von dem Königtume Serubbabels, drittens solche, die unmittelbar von seinem Sturze reden, und endlich solche, zu denen sein Leiden das Motiv gegeben und die seinem Leidensgemälde die Farben zur Schilderung der Leiden der Frommen überhaupt entnehmen, die also mehr mittelbar Anspielungen auf jenen Sturz enthalten. Wenn wir in allen vier Beziehungen die Untersuchung nicht erschöpfend führen, sondern uns begnügen, der künftigen Forschung die richtige Direktive zu geben, so wird man das als berechtigt verstehen; unsere Aufgabe hier ist, das Faktum als solches zu eruieren, nicht die sämtlichen einzelnen Konsequenzen desselben aufzuweisen.

## § 1. Psalm 132.

In die erste Kategorie gehört sicher ein Lied, welches uns unmittelbar in die Zeit des Tempelbaues oder besser in die sogleich nach Vollendung des neuen Gotteshauses hineinführt, es ist Ps. 132. Derselbe bietet eine sehr wichtige Quelle für unser ganzes Problem dar, wir sind berechtigt, in ihm ein unmittelbares Echo aus der Gemeinde auf die Reden Haggais und Sacharjas zu sehen. Es ist interessant, dass Ewald schon ähnlich gedacht und gerade hier mit dem ihm eigentümlichen Ahnungsvermögen dunkel empfunden hat, was wir in dieser ganzen Abhandlung bewiesen zu haben hoffen. Der Hauptgedanke des Liedes ist klar und unmissverständlich, es ist eine Erinnerung an das 2 Sam. 7 Erzählte, an den Davidbund: weil David Jahwe ein Zelt erbaut, so will Gott sein Haus immerdar bestehen lassen. Man deutet nun das Lied wegen v. 6—9, 15—17 meistens als ein nachexilisches, dann aber entweder direkt und abstrakt messianisches (vgl. z. B. Bäthgen z. St.) oder fasst David auf als Typus des Volkes. (Vgl. z. B. Wellhausen, Geschichte p. 203 „ganz Israel ist der Erbe“.) Ein König soll in beiden Fällen damals gerade nicht vorhanden gewesen sein. Indes hat man sich wohl über die Einzelheiten des Liedes dabei zu leicht hinweggesetzt.

V. 1 bittet die Gemeinde, Gott möge sich all der Mühsal erinnern, die David wegen des Zeltbaues auf sich genommen, v. 2—5 werden dichterisch sehr frei die sorgenden Gedanken Davids dabei ausgeführt. Nun finden wir 2 Sam. 6 und 7, 2 von solchen eigentlichen Sorgen Davids nichts. Indes noch grösser wird die Diskrepanz v. 7—10, wo zu der Einweihung des Heiligtums übergegangen wird, ja, hier läuft der Bericht in einen Vers aus, der schlechterdings damals nicht kann gesprochen sein: „um deines Knechtes Davids willen weise deinen Gesalbten nicht ab.“ Mag man das מְשִׁיחַ deuten, wie man will, der Vers fällt aus der Situation heraus. Wie erklärt sich das? Dazu bietet uns v. 6 den Schlüssel. Es wird hier plötzlich mit „wir“ gesprochen. Die Deutung, es liege in diesem Verse ein altes Citat vor, dürfte man nur wählen, wenn jeder andere Ausweg unmöglich. Indes das Gegenteil ist der Fall. Jede unbefangene Auslegung muss annehmen, dass hier dieselbe Gemeinde spricht, die v. 1 sprach, sie hat diese Worte Davids vernommen in Feld und Wald (zu den Einzelheiten des Verses 6 vgl. Bäthgen), sie ist gekommen zu Bau und Einweihung, und fleht darum, Gott wolle um Davids willen den Gesalbten segnen. Wie ist das zu erklären? Bäthgen sagt: „Mit dem alten Israel, das jene Botschaft vernahm, identifiziert sich die jetzt lebende Gemeinde, welche den Psalm singt.“ Es ist das ja ganz richtig, aber genügt es? Schon diese innere Anteilnahme an dem einstmaligen Baue erschiene etwas sehr müssig, wenn jede unmittelbare Beziehung zur Gegenwart fehlte. Indes die Gemeinde beteiligt sich nun auch an der Einweihung und bringt gelegentlich derselben die Wünsche vor, die nur sie interessieren, nicht aber die alte Gemeinde, die nur aus ihren Verhältnissen hervorgehen konnten. „Weise deinen Gesalbten nicht ab.“ Wer ist das? David selbst kann es natürlich nicht sein. Das Wort hier auf das Volk zu deuten, ist unmöglich, da das Volk selbst mit „wir“ spricht, ausserdem die individuelle Aussonderung der Priester v. 9 und endlich die individuelle Bedeutung des מְשִׁיחַ v. 17 dieselbe auch für v. 10 erfordert. Es muss also ein Gesalbter sein, den die jetzt redende Gemeinde hat. Schon Theodor von Mopsuestia und Barhebräus haben richtig vermutet, dass der Gesalbte Serubbabel sein müsse. Wir kommen

darauf sogleich zurück. Führen nun also nicht v. 6—10 schon darauf hin, dass die Gemeinde auch in v. 2—5 Worte Davids citiert, sowie gerade sie sie in Wald und Feld vernommen, die wirklich für sie besonderes Interesse haben, dass wir es also hier nicht mit buchstäblichen Worten des alten David, sondern mit solchen eines anderen David, die in Anlehnung an die jenes gebildet sind, zu thun haben? Ich denke, das wird durch die Gesetze der Exegese zwingend erfordert.

V. 11, 12 wird nun in ziemlich genauer Anlehnung an 2 Sam. 7, 16, 27 die infolge des Baues geschlossene Davidberith erwähnt, aber v. 13—18 wird auch diese ebenso plötzlich in die Verhältnisse der Gegenwart umgesetzt, und die auf diese bezügliche Verheissung lautet: „Dort will ich David ein Horn sprossen lassen, ich habe meinem Gesalbten (David) eine Leuchte bereitet, seine Feinde will ich in Schande kleiden, doch auf ihm soll eine Krone glänzen.“ Haben wir oben v. 10 richtig gedeutet, so können diese Verse nur besagen, dass der Segen und Schutz Gottes über dem jetzigen Gesalbten eine Konsequenz des alten Davidbundes, die Erfüllung jener früheren Verheissung ist. Dass dann als dieser Gesalbte aus dem Davidshause nur der Tempelerbauer Serubbabel in Betracht kommen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden; es wird zum Überfluss durch das אֲצַמְּיחַ v. 17 bestätigt.

Der klare und einfache Sinn des Liedes, zugleich aber auch der einzige, der den sonst wunderlichen Bau desselben erklärt, ist demnach dieser: Wie einst David sich um den Bau des Heiligtums bemüht, so jetzt ein anderer David, wie einst Gott mit jenem eine berith geschlossen, so wird er jetzt diesen segnen in Aufrechterhaltung und Fortsetzung jener. So können der Typus und der Antitypus ineinander übergehen; wie v. 3—5 wirklich zum Teile Worte Serubbabels David in den Mund gelegt, die Sorgen jenes auf diesen übertragen werden, so wird umgekehrt in die Darstellung der gegenwärtigen Einweihung ein Wort Davids v. 8 aufgenommen und die alte mit David geschlossene berith für Serubbabel geltend gemacht. Das eine Ereignis wird mit den Farben des andern gemalt (vgl. ein ähnliches Zusammenfallen Jes. 55, 4). Natürlich ist der Psalm so von höchstem ge-

schichtlichen Interesse. Wir bemerken nun, in welchem Sinn und Geist Serubbabel von vornherein den Tempelbau unternommen v. 3—5, wir sehen, wie sein Aufgebot an das ganze Volk des Landes ergangen v. 6, und wir finden wieder bestätigt, dass das Volk in der alten Davidberith einerseits, in seinen Mühen um den Tempelbau anderseits die Garantie für sein künftiges Königtum gesehen. Ob die Erhebung schon vollzogen oder ob er sich noch unmittelbar vor derselben befindet, vermögen wir aus dem Psalm nicht mit Bestimmtheit zu sehen, da Serubbabel schon vorher in der Idee ein מְשִׁיחַ war vgl. Sach. 4, 14. Das אַצְמִיחַ v. 17 möchte letzteres mehr empfehlen. (Dass ich in ungefähr dieselbe Zeit Ps. 68 versetze, ist I § 1 gesagt: der Tempel ist erbaut, es herrscht freudige Stimmung, nun erwartet man das Kommen Gottes und die Rückkehr der im Exil zurückgebliebenen Brüder. Vgl. auch v. 38.)

## § 2. Die Königspsalmen.

Ein sehr schwieriges Objekt der Psalmenkritik in den letzten Jahrzehnten bildeten die sogen. Königspsalmen. Thatsächlich wurden dieselben hin- und hergerückt von der Zeit David-Salomos bis in die der Makkabäer. Der gegenwärtige Strom der Psalmenkritik überhaupt geht dahin, alle in die nachexilische Zeit zu versetzen. Und sicher ist ja auch der grössere Teil des Psalters in dieser entstanden, ein anderer wenigstens erst in ihr zu seiner jetzigen Form gestaltet. Aber ein ganz sicheres Kriterium für vorexilische Dichtung hat man, wie es scheint, bei den Liedern, die einen König in Israel voraussetzen. Dies bildete seiner Zeit für mich selbst den Ausgangspunkt, von dem aus ich die vorexilische Entstehung des Gros des 1. Psalmenbuches erwies (vgl. Disputatio de origine carminum etc. p. 44 ff.). So urteilten in neuerer Zeit auch Bäthgen, König und Kautzsch. Und noch jetzt muss ich es als ungereimt und inkonsequent bezeichnen, wenn man die Psalmen, die unmissverständlich von einem Könige in Israel reden, Ps. 20; 21; 61; 63 für vorexilisch hält, zugleich aber das Gros der ihnen in Sprache und Geist nahe verwandten Lieder des ersten und zweiten Buches

für nachexilisch. Somit kann ich es denn nur als konsequent und berechtigt ansehen, wenn andere Forscher immer wieder sich bemüht haben, die nachexilische Entstehung auch jener Königspsalmen zu beweisen.

Aber freilich, welche Um- und Missdeutungen musste sich der מָלֶךְ gefallen lassen: es sollte der künftige Messias sein trotz 20, 4; 21, 5; 61, 7 etc.; es sollte ein persischer oder ein ägyptischer König sein trotz 20, 4; 21, 7, 8 etc. Mit grosser Wärme hat dann neuerdings besonders Cheyne (The origin of the Psalter p. 198—201) die Deutung auf einen Makkabäer, wahrscheinlich Simon, vertreten. Wir können hier nicht in die Frage nach dem Rechte, überhaupt makkabäische Psalmen zu suchen und zu finden, eintreten: auch wir sind von diesem Rechte überzeugt, obwohl wir glauben, dass Cheyne u. v. a. zu umfassenden Gebrauch von demselben machen und dadurch doch mit der durch 1 Chron. 16; Sir. 47, 8—10; 1 Makk. 7, 17 gezogenen Schranke in Konflikt geraten. Ich will hier nur aussprechen, dass in unserer Zeit der Umstand nicht genügend berücksichtigt wird, dass das 1. Makkabäerbuch nicht dürre Thatsachen schildert, sondern gerade jene eine Periode als Fortsetzung der alten heiligen Geschichte darzustellen sich bemüht und infolgedessen diese Periode gerade in Farben zeichnet, die es den alttestamentlichen Geschichtsquellen, Propheten und Psalmen entnahm (vgl. z. B. 1 Makk. 14, 41). Daher wird sich die Verwandtschaft vielfach gerade umgekehrt erklären, und infolgedessen werden alle jene Forscher vielleicht eine grosse Enttäuschung erleben, sobald man wirklich einmal angefangen hat, dieses Buch historisch-kritisch zu behandeln. Doch, was nun speziell die vier Königspsalmen anbetrifft, so ist nach wie vor gegen Cheyne einfach festzuhalten: 1) er hat nicht bewiesen, dass je dem Simon der Titel מֶלֶךְ zuerteilt, weder in dem Sinne „König“ noch in dem Sinne „consul“, wie er meint. 2) Ebensowenig hat er bewiesen, dass dieser je eine עֲטֶרֶת פָּז 21, 4 getragen vgl. 1 Makk. 14, 43. Dort steht eben nicht נֵזֶר (Ex. 29, 6; 39, 30; Sir. 45, 14). Da im übrigen die Lieder so allgemein gehalten sind, dass sie natürlich sonst a u c h auf einen Makkabäer passen könnten, der leitend an der Spitze des Volkes stand und dem fürstliche Würden

zuerkannt wurden, so kommt gerade jenen konkreten Argumenten trotz der geringen Anzahl eine ausschlaggebende Bedeutung zu.

Anderseits hat nun doch Cheyne so viel Material beigebracht, was gegen die vorexilische Entstehung der Lieder spricht, dass ein Zweifel an derselben als begründet erscheint. 20, 9; 21, 14 finden wir Phrasen, die uns sonst nur in nachexilischer Zeit begegnen (ich füge noch das שֵׁם אֱלֹהֵי für אֱלֹהֵי 20, 2 hinzu); dass einzelne Worte uns sonst nur in dieser begegnen, hat Cheyne p. 468, 475 gezeigt (vgl. חָדָה 21, 7 für שָׂמַח etc.). Aber das eigentlich Gravierende ist erst dies: der ganze religiöse Tenor des Liedes (20, 8f. kein Vertrauen auf Rosse und Reiter: 20, 3; 21, 10 das Erscheinen Jahwes zum Gerichte in Zion; 21, 10 ff. die Art, in der der Sieg des Königs sich vollzieht) könnte zwar sehr gut schon der des Gebetes eines frommen Kreises in vorexilischer Zeit sein, aber nicht der eines Volksgebetes. Und doch sind diese Lieder offenbar von dem ganzen Volke gesungen vgl. 20, 7—10; 21, 14. Das war's, was eben auch ich früher nicht berücksichtigt hatte. Endlich kommt hinzu, dass 20, 4, 7; 21, 3 gar nicht recht passen wollen zu dem Regierungsantritt eines Königs, dessen Thronbesteigung eine legitime war, und dass vollends 61 und 63 irgendwie ein Exil voraussetzen und deswegen ihre Herleitung aus vorexilischer Zeit sehr prekär wird.

So sind auch in mir Zweifel an der vorexilischen Entstehung dieser vier Lieder wachgerufen, und möchte ich die Frage aufwerfen, ob wir nicht aus dem Wirrwarr durch die Annahme herausgeführt werden, dass dieselben uns unmittelbar in die Zeit hineinversetzen, da Serubbabel von seinen Volksgenossen als König von Juda tituliert wurde. Sehen wir uns die Lieder auf diese Frage hin an. Man hat meistens angenommen, Psalm 20 sei gedichtet, als ein König in den Krieg zog; dazu passt er wie die Faust aufs Auge (vgl. v. 8, 6), vom Krieg ist überhaupt nicht die Rede. Offenbar handelt der Psalm wie 21 von der Thronbesteigung des Königs, die unmittelbar hinter dem Dichter liegt, und wünscht er jenem nun ferneres Glück. Wer ist nun dieser König? Dass 20, 3, 4 sich sehr gut auf den Erbauer des Tempels beziehen würden, wird zugegeben werden. Ich kann mich nun bei immer wiederholter Lektüre des Ein-

drucks nicht erwehren, dass dieser König nicht in der Weise auf den Thron gekommen, wie der Thronfolger in einem Lande mit geordneter, selbstverständlicher Thronfolge. Woher in diesem Falle die Erwähnung der vielen Opfer v. 4, der Wünsche v. 6? Es scheint auch nach dem עָתָּה v. 7 dem Dichter selbst gar nicht so selbstverständlich gewesen zu sein. Dass die Stimmung v. 8 sehr gut zu den Gedanken Sacharjas u. a. in Bezug auf Serubbabel stimmen, wird zugegeben werden vgl. Sach. 4, 6; (9, 9), ebenso, dass v. 9 besonders geeignet war nach der erstmaligen Sammlung und Wiederaufrichtung des Volkes.

Noch mehr scheint mir Ps. 21 unsere Vermutung zu bestätigen. Hier nämlich führt v. 3 doch noch viel evidenter darauf, dass es sich nicht um einen Sohn handelt, der einfach seinem Vater nachfolgt, die Thronbesteigung wird bezeichnet als תַּאֲוַת לִבּוֹ und אַרְשֶׁת שְׂפָתָיו. Das ist wenigstens die gewöhnliche Auffassung. Dass hiermit ein sehr merkwürdiges Licht auf den Sohn fiele, denke ich, ist klar. Ebenso auffallend ist bei dieser Deutung das dann fast kindlich klingende עֲטֶרֶת פָּז. Welch eine andere Bedeutung erhält dies Jauchzen darüber, wenn wirklich vorher kein König auf dem Throne gesessen, die Königskrone etwas Neues war, das Königtum neu begründet ist. Wird man nicht unwillkürlich an Sach. 4, 7; 6, 11 erinnert, vgl. auch zu dem הוֹד 21, 6; Sach. 6, 13. Man kann freilich auch v. 3 und 4 noch anders auffassen, dass nämlich v. 3 sich nicht auf die Königskrone, sondern auf ein anderes Verlangen und Gelöbnis (lies dann שׁ) des betreffenden beziehe und dass dann Gott nach v. 4 ihm zum Lohne hiefür Segen und Krone gegeben (so würde die Analogie zu 20, 4 noch stärker). Was wäre in diesem Falle jenes Gelöbnis? Darauf gibt uns Ps. 132, 1 ff., von dem wir soeben herkommen, die Antwort: es ist wieder der Tempelbau Serubbabels. Dass die ganze Art, wie der Dichter sich v. 8—13 die Bewältigung aller künftigen Gefahren, die dem Könige drohen, denkt, durchaus in diese Zeit passen vgl. Sach. 4, 6; Jes. 49, 1 ff. etc., wird wieder zugegeben werden; in vorexilischer Zeit ist ein solcher Gegensatz von (religiösen) Feinden und Hassern des Königs innerhalb des Volkes kaum denkbar. Und damit kommen wir auf den Eindruck, den die Lieder als Ganzes machen. Sie betrachten

den König in messianischem Lichte 20, 7; 21, 5. 7. 10. Wo aber ist (ausser David) derjenige König in vorexilischer Zeit, bezüglich dessen sich etwas Derartiges nachweisen liesse? Dies Moment spricht am entschiedensten für Serubbabel (vgl. Haggai und Sacharja).

Die Psalmen 61 und 63 fassen sich bezüglich des Königs viel kürzer; er wird nur nebenbei erwähnt, langes Leben und Segen ihm gewünscht 61, 7 ff.; 63, 12, freilich an der ersten Stelle auch wieder in fast messianischen Klängen. Vorexilische Entstehung dieser Lieder anzunehmen, ist sehr bedenklich. Ein Exil, mindestens eine teilweise Exilierung muss sicher schon hinter dem Dichter liegen, also könnte der König nur Zedekia sein, wie z. B. auch Bäthgen annimmt. Indes traut man wirklich einem so innerlich frommen Manne, wie dem Dichter dieser Psalmen, eine solche Stellung zu Zedekia zu? Man lese doch, wie Jeremia und Ezechiel ihn beurteilen. Irgendwie wäre wohl auch das Damoklesschwert, das über diesem wie seinem Volke hing, erwähnt. Nun habe ich für meine Annahme schon zwei sehr alte Autoritäten. Bereits Theodor v. Mopsuestia und Theodoret deuteten das Lied auf das Volk in Babel und verstanden unter dem Könige Serubbabel. Die Situation des oder der Sänger festzustellen, ist ja nicht leicht und in sehr verschiedener Weise versucht. Würde schon der Wunsch für den König aus der Ferne 61, 7 f. etwas Verwunderung erregen, so machen v. 4—6, besonders der letztere vollends gewiss, dass der Dichter bereits heimgekehrt ist. Schon Delitzsch deutete v. 4 und 6 richtig auf die Vergangenheit. Dann ist aber auch v. 3 selbstverständlich nicht präsentisch zu übersetzen, sondern präterital: „Vom Ende der Erde her d. i. aus dem Exil (vgl. Jes. 41, 9) rief ich zu dir, da mein Herz verschmachtete, auf einen Felsen, der mir zu hoch war (Zion vgl. Sach. 9, 12, auch Ez. 17, 22), führtest du mich.“ Wir sehen also, das Exil liegt soeben hinter dem Dichter, jetzt soll er sich seiner ständigen Nähe beim Tempel freuen; damit verbindet sich ihm der Gedanke an den König. Spricht das nicht wieder für eine Beziehung des מֶלֶךְ auf Serubbabel?

Ps. 63 kann uns darin nur bestärken. Auch diesen Psalm deutet man vielfach fälschlich als einen exilischen. Indessen das

ist ja offenkundig nach v. 3 unmöglich. Auch hier ist vielmehr das Exil soeben vergangen, auch hier haben wir v. 2 präterital zu übersetzen: „Es dürstete nach dir meine Seele, es schmachtete nach dir mein Leib im dürren, lechzenden Lande ohne Wasser.“ Nun aber hat der Dichter Gott im Heiligtume geschaut (zu כֵּן v. 3 = sogleich vgl. 48, 6 [trotz v. 9]). Sollte unsere Vermutung das Richtige treffen, so würden wir uns hier allerdings schon in der Zeit befinden, da Verleumdungen wider den König und seine Anhänger laut geworden, indes vorerst zum Schweigen gebracht sind v. 12 b (übrigens nicht vom Könige selbst!). Es wäre das wieder ein Indiz jener eigenartigen Erhebung Serubbabels, die eine Surrektion war und doch auch wieder nicht. Die Prätensionen waren sehr grosse, von aufständischen Thaten aber wird man kaum reden können; ich habe schon einmal (c. III Einleit.) die Vermutung ausgesprochen, dass Serubbabel ruhig die Abgaben weiter gezahlt, es handelte sich mehr um die Idee. Daher wurden mit einem gewissen Rechte alle Anzeigen bei Hofe als Verleumdungen und Lügen angesehen. Dass schon früher von anderen vermutet, Ps. 50—72 gehörten fast alle dem ersten nachexilischen Jahrhundert an, mag uns in unserer Position bestärken vgl. besonders Ps. 62 (שְׁאֵתוֹ v. 5!), 66; 68; 69.

Wir haben also zunächst mit höchster Wahrscheinlichkeit konstatiert, dass vier Psalmen direkt von dem Königtume Serubbabels Zeugnis ablegen. Für das uns beschäftigende Problem genügt das. Freilich wird es in Zukunft nötig sein, von hier aus noch einmal das ganze Problem der Königspsalmen aufzunehmen. Vorläufig möchte ich meine Vermutung dahin aussprechen, dass auch Ps. 45 und 72 in dieselbe Zeit gehören. Der König, der 45, 3—8 geschildert wird, trägt trotz des ersten gegenteiligen Scheines durchaus auch die Züge des Ebed Jahwe der beiden ersten Lieder Deuterojesajas. Die Schönheit ist, wie schon v. 3 c zeigt, eine eigentümliche, nicht einfach physische, zu a vgl. Jes. 33, 17, zu b Jes. 11, 4; auch 53, 2 b sagt, richtig verstanden, gerade, dass der Ebed einstmals Schönheit besessen vgl. V § 3, 4. Seine Waffen Ps. 45, 4 f. sind in Wirklichkeit doch geistliche, Wahrheit und Milde vgl. Jes. 42, 3; 49, 2; 11, 5. Seine furchtbaren Thaten sind keine Kriegsthaten, sondern ein-

fach wunderbare, die Völker fallen von selbst ohne Blutvergiessen unter ihm 45, 6, 18 vgl. Jes. 42, 4; 49, 2b, 6; 55, 4. Die Braut 45, 10 ff. ist in diesem Falle natürlich Zion — Jerusalem, das zeigt evident schon die Parallele von v. 13. (Dass die Beziehungen mit Tyrus in nachexilischer Zeit sehr rege waren, sehen wir auch bei Nehemia.) V. 11b wird also nur zur dichterischen Ausmalung gehören wie die Kleider etc. Dagegen sind die Jungfrauen v. 15b dann die wirklichen Jerusalems, die sich an der Prozession zur Feier der Krönung beteiligen vgl. 68, 26. Doch genug; es ist ganz gewiss, dass die alte messianische Deutung ungleich mehr Berechtigung hatte als das verzweifelte Bemühen Neuerer, den König zu finden, der sich hier mit einer ausländischen Prinzessin vermählt, wobei jeder Forscher einen anderen zur Wahl stellt. Anderseits ist das Berechtigte in der Auslegung dieser, dass der Psalm unmöglich von dem künftigen Messias reden kann, sondern seinen Entstehungsgrund in einem geschichtlichen Ereignis hat. Ich glaube, unsere Hypothese bildet den einzig annehmbaren Ausweg. V. 8 zeigt doch auch hier wieder, dass der König nicht etwa seinem Vater in legaler Thronfolge succedierte; diese Krönung ist ein ganz besonderes Ereignis, bei dem Jerusalem neu wieder einen Fürsten über sich anerkennt; anderseits müssen Väter dieses doch schon auf dem Throne Jerusalems gesessen haben v. 17; damit sind denn auch die Makkabäer, Simon etc. definitiv ausgeschlossen.

Nicht ganz so sicher bin ich meiner Sache bei Ps. 72, und doch glaube ich, auch hier eine Entstehung gleichzeitig mit Sacharja und Deuterojesaja vertreten zu können. Die Deutung auf einen vorexilischen König scheitert an v. 8—11 und zwingt, wie Bäthgen auch thut, zur Ausschaltung dieser, die makkabäische scheitert doch an dem מֶלֶךְ v. 1 und vollends an dem בֶּן מֶלֶךְ, die abstrakt messianische an v. 15b. Die Beziehung auf einen auswärtigen König halte ich keiner Widerlegung wert. Dagegen stimmt der Inhalt des Liedes sehr wohl zu dem, was Haggai, Sacharja und Deuterojesaja von Serubbabel hofften. Das בֶּן מֶלֶךְ konnte natürlich von ihm, dem בֶּן דָּוִד sehr wohl gesagt werden, erhält sogar erst bei ihm einen wirklichen Zweck. Vielleicht steckt noch eine besondere Bestätigung in dem יִנּוֹן v. 17. Man

weiss freilich nicht viel damit anzufangen, übersetzt es aber immerhin nach der Überlieferung am sichersten mit „es sprosst", einer Parallele zu dem צֶמַח. Und es ist interessant, dass jenes Wort neben diesem in der Synagoge als Eigenname des Messias gilt.

Ps. 84 (v. 10) würde sehr gut in die Zeit der Neugründung des Tempels durch Serubbabel passen, in 28 (v. 8) wenigstens nichts dagegen sprechen. 110 halte auch ich für makkabäisch, über 2 können wir erst sicher urteilen, wenn v. 12 nach Text und Sinn festgestellt ist.

## § 3. Psalm 89.

Der Psalter legt nun aber weiter auch davon Zeugnis ab, dass Serubbabels Königtum gestürzt ist und ein jähes Ende gefunden hat. Es ist allerdings nur ein, aber, wie ich glaube, vollständig sicheres Argument, welches wir dafür erbringen können, Ps. 89. Dass dieser Psalm eine grosse Bedeutung besitzt für die Geschichte der messianischen Hoffnung, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Nachdem wohl zuletzt Delitzsch den Versuch gemacht, das Lied für die Zeit Rehabeams in Anspruch zu nehmen, stimmen meines Wissens jetzt alle Forscher darin überein, dass es nachexilisch sei.

Freilich müssen nun auch wir zunächst gleich aussprechen, dass man sich dabei zu leicht über eine Schwierigkeit hinwegsetzt, nämlich über v. 19: „Denn Jahwe gehört unser Schild und dem Heiligen Israels unser König." Nach diesem Verse hat Israel zur Zeit des Dichters einen König, nach v. 39 ff. offenbar nicht. Man hilft sich nun so, dass man sagt: Israels König ist, wenn er in der Wirklichkeit auch fehlt, doch ideal vorhanden. Diese Deutung entspricht gewiss den Gedanken, die die spätere jüdische Gemeinde mit solchen Stellen verband, wenn sie dieselben las oder sang. Aber der Dichter hat sicher etwas ganz anderes dabei gedacht. Nach v. 2 will er Jahwes Gnaden und Treue besingen; der Psalm, wie er uns jetzt vorliegt, verdient eher die Überschrift „Jahwes Untreue". Nun fällt jedem Leser sofort die variierte und bei Einheitlichkeit der Dichtung vollständig über-

flüssige Wiederholung von v. 3—5 in v. 20 ff. auf, desgleichen die hölzerne Anfügung dieser mit אָז und die Disharmonie der Stimmung von v. 6—18 und 39—52; nimmt man dazu endlich jenen Widerspruch zwischen v. 19 und 39 ff., so denke ich, wird man uns in folgendem Schlusse beistimmen: Ps. 89 ist überhaupt kein einheitliches Lied, sondern ebenso wie 19; 108 etc. aus zweien zusammengesetzt, oder wohl besser ein durch spätere Hinzufügung erweiterter Hymnus. Das Grundlied v. 2—19 war thatsächlich ein Hymnus auf Jahwes Gnade und Treue, die sich in der Aufrechterhaltung des Davidbundes bewährt. Man könnte dies Lied sehr wohl für ein vorexilisches halten, doch bin ich wegen der Verwandtschaft von v. 2 mit Jes. 55, 3 (vgl. 63, 7) geneigt, auch dies Lied wie die in § 2 aufgeführten der Regierungszeit Serubbabels zuzuweisen. Indessen besonderes Gewicht wollen wir darauf nicht legen; was hier für uns in Betracht kommt, ist der zweite Teil v. 20—52, der von einem späteren dem ersten angefügt ist.

Dieser Teil atmet einen anderen Geist und zeugt von einer ganz anderen Lage des Volkes. Sehr breit wird Gott v. 20—37 vorgehalten, was er 2 Sam. 7 dem David zugesichert. Dies aber hat er nach v. 39 ff. nicht gehalten, und wird daher ernstlich an seine früheren Gnadenverheissungen gemahnt. In diesen Versen spricht v. 48, 51 die Gemeinde, und es ist offenbar die Annahme des Ergänzers, dass nun auch sie v. 2 sprechen soll. Worüber aber klagt dieselbe? Das wird besonders v. 39—46 ausgeführt. Gott ist gegen seinen Gesalbten ergrimmt, hat die Zusicherung an seinen Knecht verabscheut, sein Diadem entweiht, seine Mauern und Burgen niedergerissen, er ward geplündert, zum Hohn für die Nachbarn, geschlagen, sein Thron zu Boden gestürzt, die Tage seiner Jugend sind verkürzt, er ist mit Schande umhüllt. Worauf bezieht sich dies alles? Dass es nicht auf die Deportation nach Babel gehen kann, denke ich, ist gewiss und wohl auch allgemein zugestanden. Das Wichtigste, eben diese selbst, wäre dann ja gerade nicht genannt. Auf den Zustand, den die Heimgekehrten vorgefunden, kann es sich ebensowenig beziehen, da z. B. v. 43, 44 sicher von einzelnen Thatsachen und nicht von einem Zustande reden. Also muss, das ist unser erstes Resultat,

hier von einer nachexilischen Eroberung und Zerstörung Jerusalems die Rede sein, von der wir aus den Geschichtsquellen nichts wissen, und zwar in einer Zeit, da man noch energisch an die Realisierung der David gegebenen Verheissungen denkt, das bedeutet: vor Einführung des Priesterkodex, vor Nehemia (vgl. auch Neh. 6, 7). Zum mindesten hätten wir also hier wieder ein solches indirektes Argument für eine Erhebung und nachfolgenden Sturz Serubbabels, wie wir es Jes. 63—66 konstatierten. Und hierin, denke ich, wird uns jeder zustimmen müssen.

Freilich bin ich überzeugt, dass wir noch weiter zu gehen haben. Wer ist der Gesalbte, von dem v. 39—46, (50), 52 geredet wird. Einige wollen auch hier, besonders v. 52 den Gedanken an den idealen oder den künftigen Messias finden. Das ist natürlich ausgeschlossen; v. 39—46 schildern deutlich Vergangenheit, und danach muss man auch v. 52 deuten. Die herrschende Erklärung ist auch hier wieder (wie Ps. 132), der Gesalbte sei das Volk. Ich gebe wiederum sogleich zu, dass die spätere Gemeinde, wenn sie das Lied sang, dasselbe in diesem Sinne gedeutet hat, indessen denke ich, die christliche Exegese, die den ursprünglichen Sinn eruieren will, hätte nicht nötig, sich den Gedankenausrenkungen der Synagoge anzupassen. V. 51 und 52 sprechen jedenfalls mehr dafür, dass Volk und Gesalbter nicht identisch: gerade, dass die Fussspuren des Gesalbten verhöhnt sind, mag sich das nun auf seine Flucht oder auf die Erinnerungen an ihn beziehen, empfindet das Volk als grösste Schmach. Indes, auch wenn wirklich der Titel „Gesalbter“ hier sollte auf das Volk übertragen sein, was ich nicht glaube, so wäre damit betreffs v. 39—46 noch nichts bewiesen. Hier aber ist die Schilderung so bestimmt und individuell, dass ich jene Deutung für ausgeschlossen halten muss. Es wird hier v. 40 gesprochen von der Krone desselben, v. 45 von seinem Thron und seinem Szepter, denn richtig emendiert Bäthgen das unmögliche מְטַהֲרוֹ in מַטֵּה מְיֻדוֹ, es wird v. 46 von der Jugend gesprochen, die ihm verkürzt ist, Juda lebt ja ruhig weiter. Und, wenn man sich auch diesen Argumenten mit judaisierender Exegese entziehen wollte, so ist doch die Frage aufzuwerfen: muss dann nicht mindestens das Volk, als es so gestürzt wurde,

wie v. 39—46 erzählt, ein gekröntes Haupt gehabt haben, durch das das Volk als ganzes als ein gekröntes erschien? Das war aber in nachexilischer Zeit nicht der Fall, falls nicht Serubbabel sich die Krone aufs Haupt gesetzt. Auch die Krone kann man noch umdeuten wie die Jugend, was man sonst aber mit Thron und Szepter anfangen will, ist mir rätselhaft. Wie hätte eine nachexilische Unterjochung, Besiegung, Verwüstung Judas als die eines Königs dargestellt werden können, wenn das Volk überhaupt nicht wieder ein gekröntes geworden war; wie hätte Gott die Verheissung von der ewigen Nachkommenschaft Davids v. 5, 37 vorgehalten werden können, wenn schon 100—200 Jahre überhaupt kein Davidide mehr auf dem Throne sass? Hiervon indes ist keine Rede, sondern nur davon, dass Gott den Gesalbten hat unterliegen, verhöhnen und töten lassen.

Mithin sind wir überzeugt, dass wir auch Ps. 89 als Bestätigung für das von uns gefundene Resultat in Anspruch nehmen können; wir würden aus ihm entnehmen können, was schon Micha 4; Threni 4 nahelegten, dass Serubbabel einen Scheinfeldzug unternommen, als die Feinde heranrückten (v. 44). Im übrigen werden nur die einzelnen Momente bestätigt, die schon früher eruiert. Der Psalm wird als Ganzes also etwa in dieselbe Zeit wie Threni 5 und vor Jes. 63—66 gehören.

Zum Schlusse sei auch hier nur angedeutet, dass in weiterem Sinne sich wohl noch weit mehr Psalmen mit der Katastrophe beschäftigen, die dem Sturze Serubbabels folgte, die aber schon ähnlich wie Jes. 63—66 nicht mehr diesen selbst, sondern die schlimmen Folgen desselben für Stadt, Tempel und Volk beklagen. Auf diesen Punkt hin werden besonders zu prüfen sein Ps. 44; 60; 74; 79; 80; 83; 102. Es sind das gerade die Lieder, die meistens der makkabäischen Periode zugeschrieben werden. Eine rückläufige Bewegung betreffs mehrerer dieser Psalmen ist ja schon dadurch eingetreten, dass Cheyne sie in die Zeit der Tempelentweihung unter Artaxerxes Ochus schob; indes eine Hypothese ist natürlich auch das nur. So wird wohl die Annahme, die einst schon Ewald vertreten, dass wenigstens manche jener Lieder der ältesten persischen Ära angehören, auf Grund des von uns konstatierten Thatbestandes eine neue Prüfung verdienen.

## § 4. Die von dem leidenden Knechte Gottes handelnden Psalmen.

Wir kommen zu der letzten Art von Spuren, die die Geschichte Serubbabels im Psalter hinterlassen, wir finden sie in einer gewissen Kategorie der Klagepsalmen. Dieselben bilden nur ein indirektes Argument für die Richtigkeit unserer Schlüsse, sie können schliesslich verstanden werden, auch wenn wir uns diese hinwegdenken. Und doch wird ein volles Verständnis auch hier nur dann möglich sein, wenn von unseren geschichtlichen Voraussetzungen ausgegangen wird. Die Sache ist die. Einen breiten Raum im Psalter nehmen die Klagelieder ein, verzweifelte Schreie zu Gott um Vergebung der Sünden, um Rettung vor Feinden, aus Lebensgefahr und Verleumdung, aus Armut und Krankheit. Es ist das nur natürlich. Der Propheten gewaltige Busspredigt hatte in Israel wie in keinem anderen Volke der Erde das Sündenbewusstsein und das Gefühl der menschlichen Ohnmacht wachgerufen, die Geschichte hatte diese Predigt in gewaltiger Weise bestätigt und dem Volke besonders durch die Exilierung die Nichtigkeit alles Irdischen vorgeführt. Die frommen Beter waren in der vorexilischen Zeit die wenigen vom Volke verachteten, stellenweise auch verfolgten Anhänger der Propheten gewesen, und seit dem Exil war Ganz-Juda, soweit man nicht mit den Samaritanern oder später Griechen liebäugelte und gemeinsame Sache machte, Gegenstand der Knechtung, des Hohns, der Verachtung und Verfolgung.

Nun aber hebt sich von den übrigen Klagepsalmen noch wieder eine ganz besondere Art ab, ich nenne hier beispielsweise Ps. 6; 22; 31; 35; 69; 88; 102, und es will scheinen, als ob gerade hier alle jene Gründe noch nicht ausreichten, den Ton der Klage und Verzweiflung, der uns entgegenklingt, ganz zu erklären. Wohl ist daher auch manchmal schon geäussert, das Flehen und Schreien, die ganze Stimmung in diesen Liedern sei übertrieben und krankhaft, und sind dieselben sogar wohl schon Gegenstand eines gewissen Spottes geworden. Dagegen ist nun freilich von besonnener Erklärung stets mit Recht geäussert, es

müsse eben für diese Lieder noch ein ganz besonderes Moment der Auslegung hinzugenommen werden. Es fiel auf, dass dieselben sich alle in einer gewissen Abhängigkeit von Deuterojesaja, Jeremia oder Hiob bewegten. So erhielt man die Lösung, dass die Lieder durchaus nicht photographisch genaue Schilderungen der Lage der betreffenden Beter selbst sein wollten, sondern sich mehr mit der Lage des leidenden Frommen und Gerechten überhaupt, eventuell auch der leidenden Gemeinde insgesamt beschäftigten, wie man sie in jenen Büchern geschichtlich, prophetisch oder dichterisch vorgeführt fand. Diese Deutung enthält ja zweifelsohne ein richtiges Moment; es handelt sich in jenen Liedern um mehr als um das ephemere Leiden eines einzelnen, und jene Abhängigkeit ist teilweise offenkundig.

Indessen bleibt dann immer doch noch die Frage, wie die Psalmendichter dazu gekommen sind, sich immer wieder jenes Thema zu wählen und dasselbe mit einer Glut und Leidenschaft zu behandeln, die ihre innerste Anteilnahme an jenen Leiden bekundet, sich selbst schon bei geringem Leid als von Gott und aller Welt verlassen, mehr tot als lebendig darzustellen, und umgekehrt, wenn sie gerettet, zu jauchzen, als ob nun die messianische Zeit auf Erden beginnen müsse. Aus der Zeit der Gesetzesherrschaft, also nach Esra-Nehemia kann das Gros dieser Psalmen sicher nicht stammen, da das Gesetz in ihrem religiösen Gedankenkreise fast gar keine Rolle spielt, die Frömmigkeit unmittelbarste (prophetische) Herzensfrömmigkeit ist. Und in dem nachexilischen Jahrhundert vor Esra liegt nach den herrschenden Geschichtsvorstellungen kaum Grund zu solchen verzweifelten Klagen vor.[1]) Denn zwar sollen sich nach ihnen Enttäuschungen aller Art bald wieder eingestellt haben, jenes eine grosse Hauptleid aber durch die Heimkehr aus dem Exil gehoben sein.

Diese Lücke in der Motivierung der Grundstimmung, aus der jene spezielle Art der Klagepsalmen hervorgegangen, die nach meinem Dafürhalten nicht wegzuleugnen ist, würde ausgefüllt werden, wenn die altkirchliche Deutung das Richtige ge-

[1]) Deswegen war ich gerade meiner Zeit geneigt, auch diese Lieder in die vorexilische prophetische Zeit zu verlegen (vgl. Disputatio p. 60—62).

troffen hätte, dass nämlich diese Lieder überhaupt nicht die Leiden der damaligen Frommen, sondern den leidenden Messias schilderten. Auch diese Deutung empfand die enge Verwandtschaft, besonders von Ps. 22 und 69 mit Deuterojesaja (53) und erklärte sie von denselben Voraussetzungen aus wie besonders dies Kapitel. Dass sie als Ganzes unannehmbar ist, braucht heutzutage nicht erst erwiesen zu werden. In der Ausmalung der Nöte schildern die Dichter Vergangenheit oder Gegenwart, nicht Zukunft. Indessen bin ich überzeugt, dass auch diese Deutung ein richtiges Moment vertreten hat, nämlich dies, dass alle jene Lieder mehr oder minder bewusst das entsetzliche Leiden Eines Gerechten zum Ausgangspunkte haben, dass dies das Motiv hergegeben hat zu der Stimmung und Leidensschilderung der Dichter auf lange Zeiten.

Ganz verständlich werden uns diese Lieder erst werden, wenn wir annehmen, dass an der Spitze der Geschichte der nachexilischen Gemeinde — denn die in Betracht kommenden Lieder sind sicher fast alle aus ihr hervorgegangen — das furchtbare Leid Eines Gerechten steht. Dies hat nachgewirkt auf die Stimmung der Frommen für lange, ja es ist eine Saite damit angeschlagen, die nachgezittert hat durch die ganze fernere Geschichte des Judentums. Jenes Leid war ein unschuldiges gewesen, in den Farben dieses Leids schilderten die späteren Dichter das eigene, in dem Lichte dieses Leids erschien ihnen das ihre, deswegen wurden aber auch die Hoffnungen, die sich an dieses Leid knüpften, die ihrigen. Es ist das Leiden Serubbabels, des Ebed Jahwe. Man wird Klagepsalmen unterscheiden können, die fast noch den Eindruck erwecken, als wollten sie jenes Leiden selbst, nicht das eigene der Dichter schildern, und solche, in denen noch einige hervorstechende Züge in der Darstellung des eigenen Leids an jenes Generalleid erinnern, und endlich solche, in denen nur noch die tiefe Verzweiflung, die dumpfen Klagen uns darauf hinführen, dass wir es hier mit den Liedern eines Volkes zu thun haben, welches einmal mehr als natürliches Leid erduldet, welches vor allem daran krankt, dass die Verheissungen, die sein Gott ihm gegeben, sich nicht erfüllt, dass dieselben vielmehr in gewaltiger Katastrophe zu schanden

geworden sind, weswegen nun die Prätensionen der Gemeinde mit der Wirklichkeit in einem unheilbaren Kontraste stehen.

Auch hier können wir die Beweisführung natürlich nicht auf alle in Betracht kommenden Klagepsalmen ausdehnen, es muss uns genügen, die Richtigkeit unserer Grundanschauung darzuthun. Und wird uns das am besten gelingen an den beiden wohl bekanntesten unter diesen Liedern, die uns zugleich zwei verschiedene Arten jener Kategorie, die beiden ersten, vorführen, Ps. 22 und 69.

Am nächsten unter all diesen Psalmen steht der gewaltigen Tragödie von Jes. 53 der 22. Psalm. Es kann uns nicht wundernehmen, dass man in diesem eine direkte, unmittelbare Weissagung auf den leidenden Messias hat finden wollen, die einzelnen Züge der Schilderung ähneln hier fast noch mehr als bei Jes. 53 der Golgathaszene, hat doch sogar der sterbende Heiland sich v. 2 als sein Wort angeeignet. Und doch braucht ja nicht erst noch einmal wieder ausgeführt zu werden, dass das Verständnis des Psalms als einer grossen Weissagung durch den Inhalt des Psalms selbst strengstens verboten wird. Der Dichter des Liedes will das Leid, von dem er singt, nicht erst weissagen, er *hat* es schon durchlebt und ist nun gerettet v. 25. Damit beginnt erst v. 26—32 das Zukünftige. Ebenso unmöglich aber ist, dass hier irgend ein unbekanntes frommes Individuum von seinen Privatleiden spreche; wie kann dieses erwarten, dass infolge der Kunde von seiner Errettung sich alle Geschlechter der Heiden zu Jahwe bekehren werden! v. 27 ff. [1])

Man deutet daher gegenwärtig den Psalm vor allem dahin, dass die ganze Gemeinde spreche, es sich um die Leiden und die Erlösung dieser handle. Die Deutung enthält ein richtiges Moment: der Dichter steht nicht isoliert da, er hat Leidensgefährten, er spricht einmal mit „wir“ v. 5. Indes die Beziehung des „Ich“ auf die Gemeinde ist trotzdem unmöglich, das Leid wird v. 7—22 so individuell geschildert, dass damit die Grenzen

---

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus hatte die frühere Argumentation auf David als den Dichter ihre Berechtigung. Indes die Schilderung des Leides v. 13—22, der abstrakte Universalismus v. 26 ff., das יֹשֵׁב תְּהִלּוֹתֵי v. 4 und die Entlehnung aus Deuterojesaja v. 7 machen diese Annahme unmöglich.

der Personifikation weit überschritten würden vgl. v. 7, 11, 15—19. Der hier Redende unterscheidet sich deutlich nicht nur von dem Volke, sondern auch von den Frommen v. 23, 24, kann also unmöglich selbst die Gemeinde der Frommen repräsentieren.

Denkt man nun an die enge Verwandtschaft des Psalms mit Jes. 53, so könnte man wohl auf die Vermutung kommen, der Dichter hätte sich hier ganz in die Seele des dort leidenden Ebed hineinversetzt und schrie aus ihr heraus seine Klagen in die Welt hinein, verkündige aus ihr heraus seine Errettung. Auch diese Deutung würde ein richtiges Moment enthalten, v. 7—22 würden so mit einem Schlage verständlich, aber wie stünde es dann mit v. 23 ff.? Das war doch gerade das Gegenteil von dem, was der Ebed erlebt, anderseits hätte der Dichter Jes. 53 sehr schlecht verstanden, wenn er hier den Ebed selbst reden liess, denn die Hauptsache dort, dass das Leiden ein solches für andere, kommt kaum zum Ausdruck (höchstens v. 9 f.), und endlich weiss man mit dem „wir" v. 5 dann nichts anzufangen, da doch der Ebed in seinem speziellen Leiden von allen anderen isoliert war.

Die einzig mögliche fünfte Deutung, die alle jene richtigen Momente aufnimmt, wird folgende sein: thatsächlich spricht in diesem Liede ein einzelner, aber im Namen eines Kreises von Frommen, der leidet und verzweifelt ist. Dieses Leid malt der Dichter aus in den Farben des grossen Leids des Ebed, das er entweder selbst gesehen oder das wenigstens noch in der Erinnerung aller lebendig ist. Er weiss, ihr Leiden ist ein ähnliches, weil auch sie dasselbe um ihres Vertrauens auf Jahwe willen erdulden. Aber eben deswegen ist er ihrer Rettung auch so gewiss, als wäre sie bereits eingetreten. Vom Ebed wusste man aus Deuterojesajas Verheissung 53, 10—12, er lebe und würde satt werden (vgl. v. 27, 30 b lies: נַפְשִׁי לוֹ חָיָה), er würde die Heidenvölker ins Gottesreich führen (v. 28), er würde Samen sehen (vgl. v. 31). Alles dies gilt daher auch ihnen, die leiden wie der Ebed, ihr Leiden fliesst mit dem seinen zusammen, sein Triumph mit dem ihren.

Ich denke, diese Erklärung empfiehlt sich selbst. Trifft sie zu, so würde sie uns zeigen, dass das „Tröstet" Deuterojesajas

wenigstens stellenweise auf einen guten Boden gefallen. Dass das Lied sehr bald nach diesem gedichtet ist, scheint mir schon daraus zu folgen, dass die Verheissung Deuterojesajas so lebendig, sicher und gewiss hier ihren Widerhall findet, während sie später immer mehr verblasst ist; die Leidenden fassen sich hier noch ganz mit dem Ebed zusammen. Ich möchte allerdings noch weiter gehen und annehmen, dass der Dichter selbst Zeuge jener blutigen Szene gewesen, die Schilderung des Leidens v. 13 ff. ist, falls sie überhaupt die eigenen Leiden in den Farben derer des Ebed malt, eine Deuterojesaja gegenüber so selbständige, dass sie auf Autopsie beruhen zu müssen scheint; immer wieder drängt sich mir die Überzeugung auf, dass der Dichter hier sich leiten lässt von der Schilderung einer Kreuzigungsszene, die er mitgeschaut und mitempfunden, aber natürlich nicht am eigenen Körper erlebt hat. Die entscheidenden Verse sind 15—17. Dass wir in dem letzteren mit LXX כָּאֲרוּ „sie haben durchgraben meine Hände und Füsse“ zu lesen haben, ist schon von Bäthgen und Delitzsch bewiesen. Dann aber kann man es nicht mit jenem von den klaffenden Wunden verstehen, die dem Dulder an Händen und Füssen geschlagen sind und die dem Beschauer wie Löcher entgegenstarren, denn Wunden schlägt man am ganzen Körper eher als gerade an Händen und Füssen vgl. Jes. 50, 6 etc. Dann muss sich der Ausdruck auf eine Kreuzigung beziehen vgl. Threni 5, 12. Dass v. 15, der von einer gewaltsamen Ausspannung des Körpers, bei der alle Knochen hervortreten, spricht, v. 19, der die Verteilung des Untergewandes (vgl. Delitzsch) erwähnt, diese Deutung nur bestätigen, ist gewiss. Ist es also wirklich zu kühn, wenn wir jetzt annehmen, dass unsere zu Jes. 53, 10 nach Bredenkamp und Kessler vorgeschlagene Konjektur sich auf einem nicht ganz unsicheren Boden bewegt? Schliesslich sei noch erwähnt, dass v. 9 b auf Jes. 42, 1; 53, 10 und v. 10 auf Jes. 49, 1, endlich v. 12 auf Jes. 50, 8 anzuspielen scheinen.

Somit hätten wir hier ein Lied vor uns, welches sicher indirekt, in einigen Versen sogar wahrscheinlich direkt Zeugnis ablegt von dem Leiden Serubbabels.

Wesentlich anders muss sich das Urteil über Ps. 69 gestalten. Dass dies Lied noch aus der vornehemianischen Zeit stammt, ist

durch v. 36 f. gesichert. Auch in diesem Liede treten uns die bittersten Klagen über Leiden und Schmach eines Mannes entgegen, der an dem Leiden seines Volkes innersten Anteil nimmt v. 26 f. Aber die Entstehung muss schon viel ferner abliegen von jenem grossen Dulderleiden. Es ist bekannt, dass der Psalm in der Schilderung der Situation beeinflusst ist von jeremianischen Bildern, in dessen Nöten der Dichter ein Spiegelbild der eigenen gesehen, dass hingegen Deuterojesajas Einfluss ein sehr geringer ist. Letzteres macht sich denn auch in dem Tenor des ganzen Liedes gleich bemerkbar. Der Schilderung des eigenen Leids v. 2—16 und dem Rufe um Hilfe v. 17—21 folgt die Bitte um Rache an den Feinden v. 21—30, jener Gedanke, durch den sich das Judentum dann immer weiter von der Höhe seines Evangelisten entfernte. Von den Hoffnungen hingegen, dass die Errettung aus dem eigenen Leid die Bekehrung der Völker im Gefolge haben werde, hören wir nichts v. 33.

Und doch glaube ich, dass Spuren des Leids Serubbabels auch in der Schilderung dieses Dichters noch wahrnehmbar sind, vgl. etwa v. 5 b „was ich nicht geraubt, soll ich herausgeben", v. 8, v. 10 „der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt" (solchen Eifer besassen z. B. auch Tritojesaja und Maleachi, aber der Ausdruck hat seine geschichtliche Wurzel doch wohl bei dem Tempelerbauer vgl. Ps. 132, 1 ff.), v. 18 das עֶבֶד, v. 27 „welchen du selbst geschlagen verfolgen sie" (Variation von Jes. 53, 6). Und vor allem ist ja auch hier der eine Grundgedanke zu finden, der aus dem Leiden Serubbabels als köstliche Frucht emporgewachsen war, dass dem unschuldigen Leiden die Rettung folgen müsse um des Leidens willen, nach Gottes Barmherzigkeit, nicht durch Opfer und Werke des Gesetzes, nicht wegen des Pochens auf Bund und Gesetz; auf die Armen und Gefangenen hört Gott ein für allemal v. 32, 34. Durch diesen Gedanken, den freilich keimartig und vorbereitend ja auch schon die sämtlichen früheren Propheten vertreten (vgl. Beiträge II, p. 277—99), ist der Herold von dem Leiden Serubbabels von Einfluss geblieben auf eine Unterströmung im Judentum „bis dass die Zeit erfüllet ward".

Es genügt mir, an diesen beiden Beispielen (im übrigen vgl. z. B. Ps. 6; 31; 35; 40 etc.) klar gemacht zu haben, dass gewisse

Lieder des Psalters Zeugnis davon ablegen, dass trotz der Begnadigung und Rettung des Volkes aus Babylon an der Wiege des Judentums ein gewaltiges Leid Pate gestanden, welches seine dunklen Schatten über die ganze fernere Entwickelung desselben geworfen, welches allem ferneren Leid den Stempel seiner Züge aufgedrückt und eine eigenartige Uniformität erzeugt hat. Dieses macht eine bestimmte Kategorie von Lebensäusserungen des Judentums erst ganz erklärlich; aus ihm war zugleich aber ein Rettungsweg gefunden, der auch in den Jahrhunderten der Gesetzesherrschaft das Volk bewahren konnte vor Gesetzesknechtschaft, der es bewahrt hat vor vollständiger Verzweiflung unter Verhältnissen, die wie eine Parodie auf seine Bestimmung erschienen. Ich möchte das Leid Judas in dieser Periode vergleichen mit einer Wunde, die sich jemand in frühester Kindheit gefallen, die nie recht vernarben will, die bei der geringsten Berührung von neuem aufbricht. Woher sie stammte, wusste man schon bald nicht mehr, aber man fühlte sie, die Schmerzen blieben. Nur ein kleiner Anlass, und man schrie, schrie über Verleumdung, tiefe Schmach und Todesgefahr, fühlte sich wieder ganz von Gott verlassen wie einst, da alle Verheissungen zertrümmert wurden, — und dann nur ein kleiner Strahl der göttlichen Gnade, und man schwang sich wieder empor zu den kühnsten Hoffnungen. Das unschuldige Märtyrerleiden Serubbabels und die verherrlichende Deutung, die es durch Deuterojesaja erfahren, sind eine Saat im Volke geworden, sie haben jenen Kreis der Knechte Gottes, der Armen, Demütigen, Gebeugten u. s. w. im Volke erzeugt, von denen wir schon Jes. 54, 17, und dann weiter 65, 8 f., 13 f.; 66, 2, 14 hören, die den edelsten Bestandteil des Judentums trotz Gesetzesdienst und Pharisäismus durch die Jahrhunderte hindurch gebildet haben, die Vorläufer des Christentums waren vgl. Matth. 5, 3—12; 11, 28.

[Exkurs: Dass auf andere Klagelieder noch ein anderer Faktor, nämlich das Buch Hiob eingewirkt, ist schon erwähnt; das weiter zu verfolgen, ist hier natürlich nicht der Ort vgl. z. B. Ps. 38; 39; 88; 102 etc. Indes darauf möchte ich zum Schlusse noch verweisen, dass nach meinem Dafürhalten sich Niederschläge des Leidens Serubbabels im Buch Hiob selbst nachweisen lassen.

Bekanntlich bildet die Entstehungszeit dieses Buches ein sehr schwieriges Kapitel in der alttestamentlichen Litteraturgeschichte. Als sicheren terminus ante quem sehe ich auch hier die Zeit Esra-Nehemias an (vgl. auch Duhm: d. Buch Hiob p. IX, anders Budde: p. XLIII). Wie stark schon vor der Wirksamkeit dieser die Frage nach den Gründen des Leidens der Gerechten im Volke ventiliert wurde, zeigt z. B. Mal. 3, 13 ff., aber auch Jeremia und Ezechiel. Es werden an diesem Buche ganze Generationen gearbeitet haben, bis es durch einen Genius in der Zeit Maleachis zu jenem gewaltigen Epos vom leidenden Gerechten komponiert wurde.

Nun sagt Duhm (Jesaja p. 377): „Wenn der Dichter Jes. 53 gekannt hätte, würde er sich bei seiner Frage: warum leidet der Unschuldige? damit haben auseinandersetzen müssen.“ Und hierin hat er manche Zustimmung gefunden. Träfe es zu, so würde für uns daraus folgen, dass das Buch Hiob spätestens schon im Exil müsste abgeschlossen sein. Indes, in Wirklichkeit ist jenes doch nur eins jener Vota, die einen Moment bestechen, bei näherer Überlegung aber nicht Stich halten. Beide behandeln ja vollständig verschiedene Probleme. Dort handelt es sich um das Leiden des Messias, des Trägers all der göttlichen Verheissungen, der für sein Volk zu Grunde geht, hier aber um das Leiden des frommen Individuums überhaupt. Von dorther konnte der Dichter allerdings nichts zur Lösung seines Problems nehmen. Wohl haben wir soeben gesehen, dass unter dem ersten Eindruck der Katastrophe und der Verheissungen Deuterojesajas sich die leidenden Frommen mit dem Ebed zusammenschlossen. Aber dies hielt nur vor, so lange der Glaube an des Propheten Verheissungen ein so lebendiger war, dass man mit ihrer Realisierung rechnete wie mit einer Thatsache. Später trat das ganz zurück, schon bei Tritojesaja finden wir nichts von einer solchen Bezugnahme, eher das Gegenteil vgl. Jes. 59, 16, und auch die Zeitgenossen Maleachis c. 3 ignorieren das Leid des Ebed vollständig. Nur das also folgt aus diesem Umstande, dass der Dichter des Hiob einige Jahrzehnte von jener Katastrophe getrennt sein muss. Fast scheint es sogar, als ob er stellenweise gegen jede menschliche Mittlerschaft 16, 19 (5, 1; 33, 23?) und mehr noch gegen die von

Deuterojesaja proklamierte Hoffnung einer Wiederkunft polemisiert 14, 10 ff., 13 f., 20 f.; 16, 22; 17, 15 f.

Freilich, einmal ringt er sich doch zu einer ähnlichen Hoffnung hindurch wie jener Prophet: ledig seines Fleisches wird der im Leben nicht zur Gerechtsprechung gelangte Gerechte nach seinem Tode Gott schauen 19, 25 ff. (so Smend, Wellhausen, Duhm u. a.; anders besonders Budde: aus meinem Fleisch werde ich Gott schauen d. i. noch kurz vor dem Tode). Das ist natürlich keine Wiederkunft und noch weniger eine Auferstehung. Aber es ist dasselbe Mysterium wie bei Deuterojesaja, es ist der Glaube, der den lebendigen Gott fasst und ergreift und den Tod überwindet. Freilich festzuhalten hat der Dichter jene Hoffnung ebensowenig vermocht wie die jüdische Gemeinde die kühne Verheissung Deuterojesajas. Kurzum, wir halten dafür, die geheimnisvolle Werkstätte, aus der jene Hoffnungen hervorgegangen, die wie ein Morgenrot den äussersten Horizont des dunklen Leidenshimmels färbten, ist bei beiden dieselbe; ein Höherer hat in ihnen gesprochen. Indes auf Abhängigkeit oder Priorität des einen vor dem anderen können wir auf diesem Wege nicht schliessen. Weiteres siehe in unsern Beiträgen, Heft III.

Wohl aber glaube ich, dass sich in dem Leidensbilde Hiobs einige Züge finden, die uns darauf schliessen lassen, dass der, der dem Buche die letzte Gestalt gab, das Bild des leidenden Serubbabel kannte. Nach der Einleitung des Buches ist Hiob ein glücklicher, sehr wohlhabender, allgemein geachteter Grundbesitzer, sein Wohlstand wird ihm genommen und sein Körper mit Aussatz geschlagen. In dieses Bild nun sind in der eigentlichen Dichtung Züge aufgenommen, die zu der Grundlage gar nicht passen. Als König, nicht als ein solcher, der für sein Volk leidet — nur das individuelle Leid bildet das Problem —, aber doch als Fürst erscheint der Dulder. Natürlich könnte das mit der dichterischen Freiheit in der Behandlung des Stoffes erklärt werden, aber die Züge finden sich so oft, dass sie eine reale Unterlage wahrscheinlicher machen.

3, 14 f. nimmt Hiob an, dass er in der Unterwelt unter Königen, Ratsherren der Länder und Fürsten weilen würde. 19, 9 bezeichnet er seinen gegenwärtigen Zustand direkt als

einen solchen, da ihm die Krone vom Haupte genommen. 22, 6 ff., 24 wird er von Eliphas als ein Tyrann hingestellt. Vor allem ist die ganze Schilderung seines früheren Zustandes c. 29 durchaus die eines Fürsten, vgl. bes. v. 9: Häuptlinge hielten inne mit Reden und legten die Hand auf ihren Mund, v. 12: ich errettete den Elenden etc., 14, 17: ich zerschmetterte den Frevler, 25: ich sass da als Haupt und thronte wie ein König in der Heerschar, 31, 36: ich wollte die Schrift als Diadem mir um die Schläfe winden und wie ein Fürst ihm entgegentreten (34, 31: dass nicht mehr König sei vgl. 12, 18). Schliesslich sei daran erinnert, dass eben auch Hiob als עֶבֶד יהוה erscheint 1, 8; 42, 8. Natürlich, das alles könnte sich auch aus dichterisch-freier Ausmalung erklären, aber wie viel näher liegt es, anzunehmen, dass das Bild des leidenden und gestürzten Königs, das damals noch, wenn auch unklar, im Volke lebte, die Züge hierzu hergegeben. Duhm sagt p. IX: „Für den Dichter ist das Unglück des Frommen nicht mehr ein merkwürdiger Ausnahmefall, seine ganze Zeit ist voll von Unglück und die Besten trifft es am meisten.“ Legt das Buch nicht am deutlichsten Zeugnis davon ab, dass das Unglück in der Ära, aus der der Dichter seine Erfahrung schöpft, auch einen König in Juda betroffen? Eine indirekte Bestätigung für die Richtigkeit unserer Schlüsse können wir also vielleicht auch in diesem Buche finden.]

---

## Schluss.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Es wäre verfrüht, wollten wir nunmehr schon versuchen, die Resultate und einzelnen Züge, die sich uns in den einzelnen Kapiteln ergeben, zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen. Das wird erst möglich sein, wenn sich jene in der weiteren wissenschaftlichen Diskussion als haltbar ergeben haben. Manches davon haben wir selbst vorläufig als rein hypothetisch eingeführt. Aber folgende drei Punkte haben sich uns eigentlich überall mit gleicher Wahrscheinlichkeit ergeben: es hat eine Erhebung Serubbabels zum Könige stattgefunden;

Serubbabel ist der individuelle Ebed Jahwe Deuterojesajas, ist also den Märtyrertod gestorben; zwischen Serubbabel und Nehemia-Esra ist Jerusalem noch einmal verheert, der Tempel verwüstet.

Diese drei Resultate, von denen wir wenigstens das erste und dritte geradezu für gesichert halten, werden die Grundlinien für das künftige neue Geschichtsgemälde jenes saeculum obscurum bilden müssen. In welcher Weise dasselbe näher auszuführen, wird den Gegenstand künftiger Untersuchungen bilden müssen. Hier eröffnet sich noch ein neues grosses Arbeitsfeld. Unter welchen Formen die Erhebung Serubbabels sich vollzogen, durch wen veranlasst und in welcher Art sein Sturz vor sich gegangen, wie lange sein eigenartiges Königtum gewährt, ob direkt oder indirekt die neuerliche Zerstörung Jerusalems damit zusammenhängt, das alles ist vorläufig noch problematisch. Aber das Problem ist es wert, dass man es mit allen Kräften in Angriff nehme; und andere werden vielleicht hinsichtlich der letztgenannten Punkte sicherere Resultate erzielen, als es uns gelang.

Dass aber schon unser Resultat von der grössten Bedeutung für die alttestamentliche Religionsgeschichte ist, soll wenigstens zum Schlusse noch angedeutet werden. Eingehender werden wir, falls jenes sich bewährt, die Folgerungen erst in Heft III unserer Beiträge ziehen. Wir haben die Untersuchung einen Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung genannt. Dass sie diesen Titel verdient, wird uns jetzt zugegeben werden. Thatsächlich werden die herrschenden Vorstellungen von derselben eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren müssen, falls wir auch nur annähernd das Richtige getroffen haben. Als richtig an jenen hat sich uns bewährt, dass das Fundament für die ganze Messiashoffnung die Vorstellung von dem Bunde Gottes mit dem Davidshause bildet. Die überschwängliche göttliche Gnade, mit der der Begründer dieser Dynastie überschüttet ist, hat durch eines Propheten Mund die Gewissheit im Volke geweckt, dass dieselbe überhaupt nicht zu Grunde gehen könne, ewig herrschen werde. Und als einzelne empirische Vertreter derselben nicht mehr in Gottes Bahnen wandelten (bes. Ahas, Zedekia), als die Propheten infolgedessen ihnen wie dem Volke das donnernde „Gewogen, zu leicht befunden“ zurufen mussten, da geriet jene Gewissheit doch

nicht ins Wanken. Im Gegenteil, um so glänzender und reiner entwickelte sich nun die Hoffnung von dem grossen Davidsspross, der nach der Gerichtskatastrophe gerecht, gottesfürchtig und glücklich herrschen werde immerdar.

Diese Erwartung überstand die Zertrümmerung des Volksbestandes, den Brand des Tempels und die Exilierung; sobald nur die 70 Strafjahre abgelaufen, dann sollte die messianische Zeit beginnen. Erst zur Hälfte war die Zeit vergangen, da begann bereits das Morgenrot der Freiheit dämmernd heraufzuziehen. Die Wächter auf Zions Mauern konnten dem zagenden Volke auf die bange Frage: „Hüter, ist die Nacht bald herum?“ die Antwort geben: „Er, den Jahwe liebt, wird seinen Willen an Babel vollstrecken.“ Näher und näher kam er den Mauern der Riesenstadt; wohl verging noch ein Jahrzehnt, aber die Stunde der Freiheit kam. In dieser hoffenden Wartezeit war ein neuer Spross aus Davids Hause geboren. Nun, da die messianische Zeit anbrechen sollte, musste man in ihm den Träger der alten Verheissungen sehen. Wenn sich auch nicht mehr kritisch genau feststellen lässt, welche Weissagungen zu diesen zu zählen und welche neu auf ihn geprägt sind, sicher ist, dass die Erwartung von dem Könige aus Davids Haus, wie sie uns jetzt im alten Testament entgegentritt, zum Teil eine sehr reale Basis hat, dass der heimgekehrte Teil des Volkes mit vollster Bestimmtheit in Serubbabel den Messias, den zweiten David gesehen hat und auf Grund der Weissagungen eines Jeremia und Ezechiel sehen musste.

Aber es sollte anders kommen. Dem Freudenrausche folgte ein furchtbares Erwachen. Serubbabels Herrschaft fand ein jähes Ende; alle Verheissungen hatten getäuscht, er starb den Verbrechertod. Doch aus dieser grössten Krise der alttestamentlichen Religion geht die Messiaserwartung in reinerer, geläuterter Gestalt hervor, wenn auch nur bei einigen wenigen, sie überdauert Grab und Tod: der Messias musste solches leiden für die Sünden seines Volkes, auch dies war Gottes Plan; er wird wiederkommen als Bund für sein Volk, als Licht der Heiden. Auf diese seine Wiederkunft gilt es zu harren. So stieg auch hier wieder glänzend der Phönix aus der Asche empor.

Absichtlich haben wir in der Untersuchung stets betont, dass thatsächlich die älteren Weissagungen, und zwar nicht nur die eines Haggai und Sacharja, zu schanden geworden. Wir brauchen nicht in maiorem dei gloriam die Thatsachen zu verschleiern; die göttliche Offenbarung zeugt für sich selbst, sie erglänzt um so heller, je mehr wir den wirklichen Thatbestand ans Licht bringen. Aber sind denn damit nicht doch alle jene Weissagungen von dem glänzenden irdischen Reiche des Davidssprosses als rein menschliche Täuschungen, fleischliche Erwartungen charakterisiert? Wohl erscheint es so, wenn man die einzelnen Stadien der Offenbarung von einander isoliert. Aber liegt die Sache nicht gerade so bei so vielen prophetischen Weissagungen über die Völker oder über die Zukunft Israels, mögen sie Gericht oder Verheissung enthalten? Gewiss, es gibt auch solche Weissagungen, die, auch wenn man sie gesondert ins Auge fasst, sich als erfüllt bewähren. Aber nur eine Minorität in dem grossen Komplexe bilden dieselben. Vor allem doch erst in ihrem Zusammenhange, in dem Organismus der ganzen alttestamentlichen Prophetie, da thut sich kund, dass der Herr der Geschichte, der Weltenlenker und Weltenrichter hinter ihr steht, dass sie die Grundlinien der ganzen Heilsgeschichte vorgezeichnet hat, dass sie, wenn auch vielfach in menschlich irrender Form, ewige Gedanken verkündet.[1])

Sehen wir uns daraufhin die messianische Erwartung an, so bemerken wir bald: hätte nicht ein ganzes Volk, hätten nicht in erster Linie die Propheten selbst von Serubbabel die Aufrichtung des messianischen Reiches erwartet und ihn schon als den für alle Zeiten glücklich und gerecht herrschenden Davidsspross gefeiert, nimmermehr wäre dann über seinem Grabe die Botschaft erschollen, dass er lebe, dass gerade der leidende, geächtete und getötete König der sein werde, durch den das Vorhaben Jahwes, der göttliche Heilsplan in der Geschichte sich realisieren sollte. „So viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel höher sind auch meine Wege als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.“ Die Erwartung des Messias-Königs musste sich erst in stärkster Weise entwickeln, musste

[1]) Vgl. zu dem Verhältnis zwischen Geschichte und Offenbarung überhaupt: Neue Kirchl. Zeitschr. 1898 p. 93—99.

dann aber zertrümmert werden, damit die Hoffnung des Messias-Dulders, des messianischen Hohepriesters nach der dogmatischen Diktion, geboren würde. Wenn also je einmal, so ist wohl hier die Theodicee des Paulus von Rom. 11, 33 ff. am Platze.

Freilich, einen lebendigen Widerhall hat die neue Erwartung in Israel nicht gefunden. „Er war der allerverachtetste.“ Fast bis zur Unkenntlichkeit ist das Bild Serubbabels in der Geschichte verwischt. Das „Kreuzige, kreuzige ihn“ ist am Anfang wie am Ende der Geschichte des Judentums erschollen. Die alten Messias-weissagungen lebten im Schutze der prophetischen und historischen Bücher weiter im Volke vgl. Sir. 47, 11. Daher die Doppelgestaltigkeit der messianischen Erwartung in den späteren Jahrhunderten, ja, man kann ohne weiteres sagen, das Unterliegen der Erwartung des leidenden Messias.[1]) Einen solchen König wollte Juda nicht. Das richtige Verständnis Deuterojesajas ist bald total geschwunden; nicht das eifrige Studium, nicht die subtilen Auslegungen der Schriftgelehrten vermochten den Sinn zu eruieren, sie entfernten sich nur immer weiter von demselben. Aber Einer, auch ein Davidsspross, wennschon nur eines Zimmermanns Sohn, war's, der auch hier klar und vernehmlich die Stimme seines himmlischen Vaters hörte, ohne Auslegungskünste, in ständigem Gegensatze zu seiner Umgebung und allen zeitgenössischen Anschauungen, missverstanden von den eigenen Jüngern bis hinein in die Todesstunde. Er wusste, welches das Vorhaben Gottes war, von dem Deuterojesaja geredet, und fasste es in die Worte: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene (עבד!) und sein Leben gebe als Kaufpreis für viele.“

Ich glaube also, das Resultat unserer Untersuchung in dieser Beziehung wird, um es kurz zu sagen, dies sein, dass wir jetzt erst lernen werden, die ganze messianische Erwartung in ihrem inneren Zusammenhange geschichtlich zu verstehen. Dass der göttliche Offenbarungscharakter derselben darunter nicht leidet, wird soeben genügend angedeutet sein. Vielmehr werden wir desselben um so gewisser werden, je mehr wir die geschichtlichen Wurzeln der Ideen erkennen. Um göttlich geoffenbarte Ideen

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes II, p. 464—66.

wird es sich nach wie vor handeln, aber nicht mehr um solche, die frei in der Luft umherschweben, wie es nach allen bisherigen Darstellungen der messianischen Erwartung erscheint. Wohl sind schon jetzt Gradunterschiede vorhanden in der Art und Weise, wie man sich dieselbe psychologisch vermittelt denkt. Aber das ist allen, von den konservativen Forschungen eines Delitzsch bis zu den radikalen eines Volz, gemeinsam, dass man annimmt, zum guten Teile schon die Erwartung des Messias-Königs, vollständig aber die des leidenden Messias habe sich in der Idee entwickelt. Statt dessen behaupte ich: beide haben in gleicher Weise geschichtliche Wurzeln, unbeschadet dessen dass, ja gerade weil ihre letzte Wurzel in Gott ruht.[1])

Wir haben aber zum andern diese Untersuchung bezeichnet als einen Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Judentums. Ich glaube, allein der von uns dargelegte Thatbestand hebt die Schwierigkeiten in der Erklärung der Eigenart und Doppelseitigkeit desselben, auf die in der Einleitung aufmerksam gemacht. Im einzelnen wird das in Heft III unserer Beiträge ausgeführt werden; hier verweise ich nur auf c. III § 5 und VI § 4. Das eigentliche Judentum hat prinzipiell mit der messianischen Erwartung im engeren Sinne gebrochen;[2]) um so schärfer musste die Frage nach der Vergeltung im Leben des Individuums auftauchen. Der Gedanke einer Erlösung der vielen durch ihren Repräsentanten, eben durch den Messias, wie ihn Deuterojesaja ausgesprochen, ist bald verhallt, — „wer glaubt unserer Offenbarung!“ Sonst hätte das Buch Hiob nicht geschrieben zu werden brauchen und hätte Maleachi in c. 3 mehr zu sagen gewusst. Und doch ist Deuterojesaja ein Evangelist seines Volkes geblieben, trotz des Gesetzes. Des sind viele Psalmen Zeugen.

Freilich, nur zu lindern, nicht zu heilen vermochte die ab-

[1]) Es war mir eine Ermutigung, auf diesem von mir neu betretenen Pfade weiterzugehen, dass, als mein Manuskript grösstenteils schon entworfen war, Kittel in der Neuauflage des Dillmannschen Jesajakommentars ebenso auf Annahme einer geschichtlichen Wurzel der Idee des leidenden Messias dringt. Ich glaube, die Persönlichkeit dafür, die er fälschlich im Exile sucht, richtiger aufgezeigt zu haben.

[2]) Erst die Nöte der Makkabäerzeit weckten sie gewaltsam wieder, aber nun wurde die Hoffnung eine transscendente.

geblasste Weise, in der man ihn verstand, die Wunde, an der das Volk krankte. Die beiden quälenden Fragen: warum steht die äussere Lage Judas in schneidendem Kontraste zu seiner Bestimmung und allen göttlichen Verheissungen? und: warum leidet der einzelne Gerechte, wenn es eine göttliche Vergeltung gibt? sie tauchten immer wieder auf. Man suchte sie zu lösen durch gewaltsame Zurückwendung des Blickes in die grosse Vergangenheit, man stellte straffe Vergeltungsdogmen auf, um von Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit abzuwenden, und verteidigte sie aller Wirklichkeit zum Trotz, man fixierte auch (nach der Makkabäerzeit) dogmatisch ein Zukunftsgemälde in glänzenden Farben, man schaute sinnend hinein ins praktische Leben und sammelte Erfahrungsbeweise für die Leitung durch Gottes Hand im Leben des Frommen, erklärte die gegenteiligen Erfahrungen als Prüfungen und wohlgemeinte Züchtigungen, man suchte in der Freude am Gesetz und an den schönen Gottesdiensten Vergessen, oder endlich, man beruhigte sich — und das war die höchste auf alttestamentlichem Gebiete mögliche Lösung — im Gebete, man klammerte sich an die göttliche Gnade, das Bewusstsein seiner Nähe, auch wenn man sie nicht erfuhr, wenn Himmel und Erde seine Gnade zu verneinen schienen. Aber alles das waren nur Pflaster, die wohl zeitweise halfen, die aber ein immer erneutes Aufbrechen nicht hindern konnten. Immer wieder regten sich die bangen, die verzweifelten Fragen; immer bewusster erhob der Unglaube, das Leugnen, der Skeptizismus das Haupt. Die Wunde, die einst nach der Rückkehr aus dem Exile Juda geschlagen, ist nicht wieder geheilt; an ihr ist das Judentum teils verblutet, teils erstarrt.

Und die Heilung? Nicht das Kreuz auf Golgatha allein vermag das Rätsel zu lösen; angesichts dieses verschärft es sich sogar zum letzten und gewaltigsten Male; der an ihm hängt, muss im Hinblick auf sein Schicksal denselben Schrei ausstossen, wie einst der Ebed Jahwe. Die Lösung bietet allein das leere Grab im Garten Josephs von Arimathia und die Botschaft, die über demselben erschallt: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten, er ist nicht hier, er ist auferstanden.“ Da erst ist das Neue, was Deuterojesaja hoffend geahnt, Wirklichkeit geworden.

# Nachträge und Berichtigungen.

p. 12. l. 13. Ergänzend bezw. berichtigend muss ich folgendes hinzufügen. Jer. 22, 28 lässt doch als wahrscheinlich erscheinen, dass der achtzehnjährige Jojachin bei der Exilierung schon einen Sohn besass. Derselbe wird im Königsbuche als Unmündiger nicht aufgezählt sein. Nun wird ja 1 Chron. 3, 16 als sein Erstgeborener ein Zedekia genannt, während 3, 17 dann ausdrücklich als Söhne des Gefangenen, d. h. als solche, die ihm nach der Gefangenschaft geboren wurden, 7 weitere gesondert aufgezählt werden, unter ihnen Sealthiel. Somit also wird sachlich an unserer Berechnung betreffs des Alters Serubbabels nichts geändert. Im Gegenteil, Jer. 22, 29 f. bestätigt dieselbe noch indirekt, indem das Wort: „Tragt diesen Mann als Kinderlosen ein" zeigt, dass auch nach Jeremias Auffassung dem Jojachin die Möglichkeit, fernerhin Kinder zu erzeugen, mit der Gefangenschaft genommen wurde. Der Umschwung kam erst durch 2 Reg. 25, 27 ff.

p. 37. l. 18. Die Vermutung, dass Jes. 9, 1—6 das Volk im Exile vorausgesetzt sei (vgl. auch p. 126), ist mir während des Druckes mehr und mehr wahrscheinlich geworden. Ich möchte hier noch dafür den Text der LXX von 9, 2 ins Feld führen: *τὸ πλεῖστον τοῦ λαοῦ, ὃ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σοῦ.* Man betrachtet denselben gewöhnlich als wertlos, weil er keinen Sinn gebe. Indes in diesem Falle wird doch gerade der alte textkritische Kanon Gültigkeit haben, dass die scheinbar widersinnige Lesart Beachtung verdient vor der geglätteten. Der erste Stichos kann nun allerdings einfach Missverständnis des hebräischen Textes sein, der zweite aber setzt eine ganz andere Lesung voraus. Es liegt nach dieser die Vermutung nahe, dass der ursprüngliche Text etwa gelautet: הִרְבֵּיתָ הַגָּאוּלִים הוֹרַדְתָּם בַּשְּׁמָחָה. Dann aber fallen uns sofort die exilischen Parallelstellen 43, 14 und 48, 20 ein. Übrigens möchte ich erwähnen, dass in jener durch die geringfügige Anderung in מִבְשָׂדִים ein guter Text und eine sehr passende Analogie zu dieser erzielt wird. Vgl. auch Ps. 107, 22 f. und p. 123.

p. 72. l. 18. Um nicht beschuldigt zu werden, ich hätte gewaltsam nach Belegen für meine Hypothese gesucht, möchte ich hier offen eingestehen, dass ich mich betreffs Threni 4, 20 selbst zuerst auf einer ganz anderen Bahn bewegt habe. Auch ich habe nach dem Vorgang von Ewald und Stade in dem Gesalbten, von dem hier die Rede, früher Jojachin sehen wollen, was ja zunächst nach Ez. 19, 6 ff. beinahe als selbstverständlich erscheint. Auch 4, 4, 7, 12 scheinen mehr dafür zu sprechen, ebenso würde 4, 22 bei Beziehung auf jene erste Exilierung eine Erklärung finden. Und doch habe ich mich gezwungen gesehen, diese Deutung aufzugeben. Denn a) v. 10, 11 und 17 lassen es als zweifellos erscheinen, dass c. 4 zunächst auf die Eroberung unter Zedekia gedichtet war, desgl. das parallele c. 2. b) Nach Ez. 19, 7 scheint

ein so günstiges Urteil auch über Jojachin, wie wir es hier finden würden, bei dem Dichter von c. 4 ausgeschlossen zu sein. So bin ich zu meiner Aufstellung hingedrängt. Ich betone aber, dass ich auf Threni 4, 17—22 am wenigsten Wert lege unter allen Argumenten.

p. 80. l. 24. Statt „in der“ lies „während dessen“.

p. 96. l. 4 v. u. Statt „Deuterojeses“ lies „Deuterojesajas“.

p. 178. l. 9 v. u. Über die Perikope Jes. 42, 18—25 habe ich mich p. 107 f. sehr zurückhaltend geäussert und nur meine Vermutung dahin ausgesprochen, dass doch auch sie in unmittelbarer Beziehung zu dem individuellen Gottesknecht steht. Die Ausdrücke in v. 19 besonders verlangen das zwingend. Vgl. auch Jer. 30, 21. Eine Beobachtung, die sich mir erst nachträglich bei immer wiederholter Prüfung ergeben und geeignet erscheint, meine Behauptung zu bestätigen, sei hier noch mitgeteilt. Am meisten Schwierigkeit bereitet immer, unsere Deutung als richtig angenommen, der abrupte Übergang von der Anrede an das Volk v. 18 zu der Aussage über das Individuum v. 19. Ich habe ihn p. 178 als einen Stossseufzer zu erklären versucht, wobei wir dann aber in v. 20 eine Glosse sehen mussten. Wie nun aber, wenn v. 19—21 auch wieder ein citiertes Lied oder älteres Orakel in Bezug auf den leidenden Ebed wäre? Ich glaube, v. 23 sagt das deutlich und gehört in dieselbe Kategorie wie 43, 9; 45, 21 bezw. 50, 10, die Anrede v. 18 aber in dieselbe wie 41, 1, 21; 45, 20 etc., nur dass dieselbe hier an Israel selbst gerichtet ist. So scheint mir aller Not durch eine Voraufstellung von v. 23 vor v. 22 abgeholfen zu sein. Dieselbe empfiehlt sich auch durch die Zusammengehörigkeit von v. 22 und 24 einerseits, das זֹאת v. 23 anderseits, da dies sonst in der Luft schweben würde. Das doppelte מִי wird die Verschiebung veranlasst haben.

Der Sinn der Stelle bleibt trotzdem noch zweifelhaft. Wie kann der individuelle Ebed blind und taub in ganz besonderem Masse genannt werden? Auch diese Schwierigkeit glaube ich nun definitiv heben zu können. Der Sinn des Fragments ist nicht, wie man meistens v. 19 unter dem Eindruck von v. 18 und 6, 9 f.; 32, 3 deutet, der, dass der Ebed geistig verstockt, sondern, dass auch er in der Verbannung gelitten hat vgl. 49, 6, 9 und dass Gott damit wie mit seinem späteren Leiden seine besonderen herrlichen Absichten gehabt vgl. 50, 9 f.; 53, 10. Diese Bedeutung des „blind und taub“ ergibt sich wieder aus der Bezeichnung des Exils als Land der Finsternis etc., auf die wir schon p. 37, 126 hingewiesen, und die bis jetzt nie genug beachtet ist. Dass daher jene Attribute bei Deuterojesaja einfach den Exilierten bedeuten, ist nach Stellen wie 43, 8, wo es schlechterdings nicht Bezeichnung eines sittlich-religiösen Mangels sein kann, desgl. 42, 7, 16; 35, 5 gewiss. Natürlich können sie daneben wie 42, 18 auch von dem geistigen Zustande gebraucht werden, und gerade diese doppelseitige Bedeutung der Worte macht den plötzlichen Übergang von 42, 18 zu 19 erklärlich.

Ist unsere Annahme richtig, so haben wir damit ein fünftes Ebedjahwelied gefunden, freilich wohl nur ein Fragment, indes vielleicht das älteste von allen vgl. das אֲשֻׁרַי.

**A. Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), **Leipzig.**

---

Von Herrn Professor Dr. **E. Sellin** in Wien erschien:

**Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.** Heft I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. 4 Mk. — Heft II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. 6 Mk.

**Disputatio de origine carminum,** quae primus psalterii liber continet, utrum sint ante post exsilium babylonicum composita. 2 Mk.

---

**Bredenkamp,** Prof. Dr. **C. J., Der Prophet Sacharia.** 3 Mk.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 Mk.

**Buhl,** Prof. D. **Fr., Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes.** 1 Mk.

**Caſpari,** Prof. D. **W., Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 5 Mk. 50 Pf., geb. 6 Mk. 70 Pf.

— —, **Die evang. Konfirmation,** vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

**Engelhardt,** Prof. D. **M., Das Christentum Justins des Märtyrers.** 9 Mk.

**Ewald,** Prof. D., **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 1897. 75 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 3 Bogen. 75 Pf.

**Frank,** Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v., System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie,** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Pfarrer P. Schaarschmidt. 2. durchgesehene Aufl. Mit d. Verf. Bild. 5 Mk. 80 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

**A. Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), **Leipzig.**

---

**Harnack**, Prof. D. **Th.**, **Katechetik** und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 8 Mk.

**Haug**, Pfarrer K., **Christliche und heidnische Frömmigkeit.** Vom Standpunkte des Christentums für die christlichen Gemeinden dargestellt. ca. 21 Bogen. ca. 4 Mk. 50 Pf.

**Haufsleiter**, Prof. D. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

**Kähler**, Prof. D. **M.**, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 2. umgestaltete Aufl. 11 Mk., geb. 12 Mk. 75 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 2. erw. u. erl. Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. **Erstes Heft.** 18 Bog. gr. 8. 5 Mk.

— —, **Zur Lehre von der Versöhnung.** 30 Bogen gr. 8. 8 Mk. 50 Pfg.

Bildet zugleich Heft II der „Dogmatischen Zeitfragen".

**Klostermann**, Prof. Dr. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, Dr. **E.**, **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. 3 Mk.

**Köhler**, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schlufs) 7 Mk. 50 Pf.

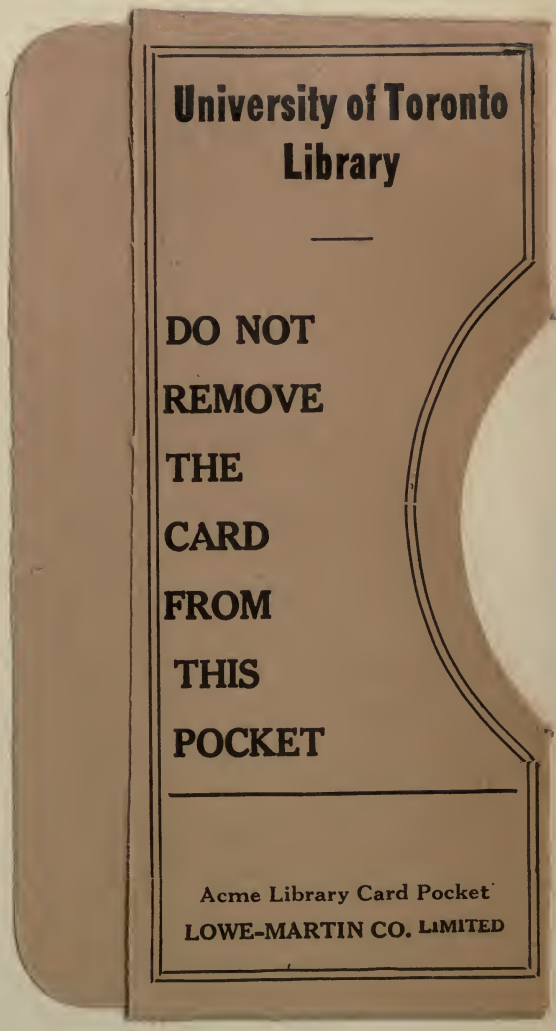
— —, **De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis** יהוה **commentatio.** 1 Mk.

— —, **Die nachexilischen Propheten.** 4 Abtlgn. I. Haggai. 1 Mk. 60 Pf., II. Sacharja. 1. Hälfte. 2 Mk. 80 Pf.; III. Sacharja. 2. Hälfte. 4 Mk.; IV. Maleachi. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Über Berechtigung der Kritik des Alten Testamentes.** $4^1/_2$ Bogen. 1 Mk.

**Kolde**, Prof. D. **Th.**, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2. Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

**Kuyper**, Prof. D. **A.**, **Die Verwischung der Grenzen.** Autor. Übersetzung von Pastor W. Kolfhaus. $6^1/_4$ Bog. 1 Mk. 35 Pf.

218 O.

BINDING LIST FEB 15 1950